



eCOMMONS

Loyola University Chicago
Loyola eCommons

Ignatian Pedagogy Bibliography

Faculty Center for Ignatian Pedagogy

2003

Pedagogia Ignaciana II

José Manuel Martins Lopes

Follow this and additional works at: <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy>

Recommended Citation

Lopes, José Manuel Martins. Pedagogia Ignaciana II. Broteria: Cultura e Informacao, 157, : 353 - 364, 2003. Loyola eCommons, Ignatian Pedagogy Bibliography, <https://ecommons.luc.edu/ignatianpedagogy/382>

This Journal Article is brought to you for free and open access by the Faculty Center for Ignatian Pedagogy at Loyola eCommons. It has been accepted for inclusion in Ignatian Pedagogy Bibliography by an authorized administrator of Loyola eCommons. For more information, please contact ecommons@luc.edu.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

Novembro 2003

Série Mensal

Assinatura para 2003: *Portugal 40.00 €; U. Europeia 75.00 €; Outros países Dol. \$75.00*

Número avulso: *4.50 € (IVA de 5% incluído)*

ISSN 0870-7618

Depósito Legal 54960 / 92
Reg. da D.G.C.S. 101763

Tiragem: 1450 exs.

Director *Hermínio Rico SJ*

Director Adjunto *Domingos Terra SJ*

Conselho de Direcção *Isidro Ribeiro da Silva SJ*
Luís Rocha e Melo SJ

Conselho de Redacção *Luís Archer SJ*
Francisco Sarsfield Cabral
Roberto Carneiro
Manuel Braga da Cruz
Alfredo Dinis SJ
Mário Garcia SJ
Nuno da Silva Gonçalves SJ
Emília Nadal
Michel Renaud
Daniel Serrão

Secretariado *Maria Adelaide Madureira*
Ana Maria Pereira da Silva

Propriedade *Brotéria — Associação Cultural e Científica*

**Direcção, Administração,
Assinaturas e Distribuição** *R. Maestro António Taborda, 14 • 1249-094 Lisboa*
Tel. 21 396 16 60 - Fax 21 395 66 29

Design Gráfico *Teresa Olazabal Cabral*

Composição e impressão *Oficinas Gráficas de Barbosa & Xavier, Lda., Braga*
Rua Gabriel Pereira de Castro, 31-A e C
Tels. 253 618 916 / 253 263 063 – Fax 253 615 350
NIPC 500041539

ÍNDICE

- 327 *Teresa Leonor M. Vale*
**Da Igreja Combatente à Igreja Triunfante:
Espaço e imagem religiosa do concílio de Trento
ao barroco pleno**
- 343 *José Antunes da Silva*
**Literatura e inculturação do Evangelho,
a partir duma obra de Mia Couto**
- 353 *José Manuel Martins Lopes SJ*
Pedagogia inaciana - I I
- 365 *José Eduardo Franco e Annabela Rita*
**A construção do mito do Marquês de Pombal
no discurso maçónico-liberal português - I**
- 383 *Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes*
**Entre as armas e as letras:
O percurso do humanista Diogo de Sá**
- 405 *Bibliografia*
- 423 *Obras recebidas na redacção*

Da Igreja Combatente à Igreja Triunfante:

Espaço e imagem religiosa do concílio de Trento ao barroco pleno

Teresa Leonor M. Vale *

I. O Espaço: o teatro

A associação entre Igreja e arte é constatável desde os primeiros tempos do cristianismo. A Igreja procurou sempre ter a arte ao seu serviço, talvez por esta ser um dos veículos – certamente um dos mais intensos e profundos – para o homem adorar e glorificar Deus. A Igreja pretendeu que a arte fosse entendida pelos homens preferencialmente dessa forma: um meio para se exaltar a glória divina e também um meio para dignificar os espaços em que decorrem as celebrações litúrgicas ¹.

Por questões culturais e devocionais, que se prendem com estruturas sociais, económicas e culturais, ao longo dos séculos, os templos e outras edificações com funções religiosas ou para-religiosas foram sendo preenchidos por peças que hoje constituem uma parte fundamental do património artístico que nos foi legado.

Esta relação entre Igreja e arte – que de forma muito sumária nos limitámos a enunciar – produziu arquitectura, pintura, escultura e obras no domínio das denominadas artes decorativas, com características específicas, com marcas e sinais da fé e da Igreja, que importa ao historiador de arte reconhecer, conhecer e compreender, de molde a poder procurar alcançar uma visão o mais plena e ampla possível da obra de arte.

A pastoral ditada pelo concílio de Trento, enquanto resposta às teses protestantes, nomeadamente pela afirmação dos sacramentos e do culto dos santos, marcou a evolução da arte das igrejas católicas do maneirismo ao barroco, tanto na concepção do espaço como na decoração dos templos: assim, o tipo arquitectónico da igreja tridentina (ou «jesuítica»), e pintura e escultura que valorizam as boas obras, promovem a prática sacramental e seguem cuidadosas representações dos santos.

¹ Cf. M. C. M. Atanázio, *Arte Moderna e Arte da Igreja. Critérios para Julgar e Normas de Construção*, Coimbra, Ministério das Obras Públicas – Direcção Geral dos Serviços de Urbanização – Centro de Estudos de Urbanismo, 1959, p. 18.

* Doutora em História da Arte. Professora da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias (Lisboa).

Um aspecto fundamental para a leitura e compreensão da arte religiosa cristã é assim o conhecimento da pastoral que presidiu à sua realização, o que se torna particularmente pertinente no seguimento do concílio de Trento – o primeiro concílio ecuménico a dedicar uma das suas sessões (a XXV) específica e exclusivamente à concepção do espaço e das imagens sagradas –, ou seja, em termos de periodização cronológico-estilística no âmbito da história da arte, no maneirismo e no barroco.

A pastoral ditada pelo concílio de Trento (1545-1563) preocupou-se em ser uma resposta ao protestantismo, elegendo como via preferencial para atingir essa finalidade um regresso à pureza e às virtudes originais do cristianismo, apelando por tal motivo à prática dos sacramentos (sobretudo da comunhão e da confissão) e das obras pias, por oposição ao que se acreditava ser a herética postura protestante. O concílio tridentino empenha-se assim em dar à reforma protestante uma dupla resposta:

1. **Por meio dos seus decretos dogmáticos** fixa com autoridade aquilo em que consiste a doutrina católica. De uma forma negativa, através dos cânones, pelos quais se condenam os erros dos não-católicos; e de uma forma positiva, através dos capítulos de carácter doutrinal que frequentemente precedem em muitos decretos os cânones. Deste modo, o ensino, pela pregação e pela catequese, mas sobretudo no domínio científico da discussão teológica, pode adquirir uma base doutrinal segura.
2. **Através dos seus decretos reformadores** a Igreja contrapõe à reforma protestante uma reforma católica, a qual, assente nos esforços reformistas tardo-medievais, devia penetrar de modo gradualmente mais profundo e eficaz nos vários níveis da vida eclesiástica e ser capaz de dar à Igreja a força de conquistar não só novos territórios mas também de reconquistar – no âmbito da posteriormente denominada Contra-reforma – vastos territórios que havia perdido².

² Cf. Uberto Jedin, «Il Concilio di Trento», in AA.VV., *Enciclopedia Cattolica*, Vol. XII, Vaticano, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1954, cols. 465-479.

No que diz respeito aos documentos elaborados com vista à aplicação desta resposta católica, e para além dos próprios decretos conciliares, assiste-se à produção de legislação nacional específica apoiando o cumprimento dos mesmos e ainda de diversas obras que têm por finalidade não só corroborar e sublinhar tais decretos mas igualmente clarificar os seus conteúdos, concedendo-lhes frequentemente uma leitura e aplicação mais concretas, como se verifica no domínio da criação artística de teor religioso, que agora nos importa.

Em Portugal, as determinações do concílio de Trento – cujo decurso pode ser bem acompanhado designadamente pela correspondência publicada no *Corpo Diplomático Português* – recebem de imediato o apoio do poder régio, bem traduzido na múltipla legislação produzida e publicada, aliás, com grande celeridade. Com efeito, data de 3 de Junho de 1564 a emissão da bula *Benedictus Deus* de Pio IV – confirmando todas e cada uma das matérias conciliares e decretando o seu cumprimento por parte dos fiéis –, bem como o breve *Sacri Tridentini Concilii*, dirigido a D. Sebastião pelo sumo pontífice, acompanhando um exemplar autêntico dos decretos do concílio, e logo em Portugal se sucede a produção de legislação com vista ao bom conhecimento e ao cumprimento das determinações conciliares:

- 20 de Junho de 1564: alvará régio conferindo ao impressor Francisco Correia o privilégio de imprimir e vender em Portugal os textos do concílio de Trento, tanto em latim como em português;
- 29 de Agosto de 1564: carta patente do cardeal D. Henrique estabelecendo que fosse dado conhecimento aos fiéis, em todo o reino, das determinações conciliares, para tal efeito impressas em português;
- 12 de Setembro de 1564: alvará de D. Sebastião (ainda sob a regência do cardeal D. Henrique) ordenando às justiças régias que dessem todo o favor e ajuda ao cumprimento dos decretos do concílio tridentino;

³ Cf. Marcelo Caetano, *Recepção e Execução dos Decretos do Concílio de Trento em Portugal* (separata da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa*), Lisboa, 1965, pp. 53ss.

⁴ Cf. Natália Marinho Ferreira-Alves, *Iconografia e Simbólica Cristãs. Pedagogia da Mensagem*, (separata de *Theologica*, 2.^a Série, Vol. 30, Fasc. 1), Braga, 1995, pp. 61-62.

- 13 de Setembro de 1564: carta do regente (cardeal D. Henrique) a todos os prelados do reino e império comunicando a recepção dos decretos conciliares e recomendando a sua publicação, logo que tivessem em seu poder a versão portuguesa ³.

Já a efectiva recepção e adesão por parte do clero fica patente nas *Constituições Sinodais* que, na sequência do concílio, vão sendo publicadas nas várias dioceses e também nas *Visitações*, traduzindo de modo claro, sobretudo estas últimas, a preocupação com a decência e o decoro dos espaços dos templos em si e das imagens, alfaia e paramentos ⁴.

Do ponto de vista teológico-doutrinário, uma das consequências imediatas de Trento é o significativo desenvolvimento do culto da eucaristia e dos santos, o que, do ponto de vista prático, determinou alterações na concepção e construção do espaço do templo, por razões de funcionalidade, pois tal facto ocasionou, por exemplo, a necessidade de uma multiplicação dos altares no interior da igreja. A arte pós-tridentina teve de responder às novas necessidades ditadas pela pastoral conciliar procurando na arquitectura novas planimetrias, novas composições de alçados e novas formas de fragmentação espacial, enfim, uma nova tipologia de igreja, a qual surge frequentemente designada jesuítica (pois foi sistematicamente adoptada pela Companhia de Jesus) mas que mais correctamente devia designar-se tridentina, pois muitas outras ordens religiosas e naturalmente também o clero secular aplicaram o seu modelo.

Arquitectonicamente trata-se de uma igreja de planta axial em cruz latina, constituída por:

- ampla nave única;
- capelas laterais intercomunicantes – permitindo assim uma funcionalidade de naves laterais, pela circulação que o seu atravessamento permite, ainda que se trate de facto da justaposição de organismos arquitectónicos autónomos, frequentemente com patronos diferentes e, em consequência, veiculando diferentes soluções decorativas;

- transepto pouco acusado ou mesmo inscrito;
- capela-mor pouco profunda, frequentemente ladeada por capelas absidais (alvo de devoções particularmente significativas para os fiéis).

Na nave – larga, iluminada no seu nível superior e normalmente coberta por abóbada de berço ou tecto de madeira – reconhecem-se as presenças obrigatórias de um ou dois púlpitos e de confessionários.

Nos domínios da pintura e da escultura – agentes essenciais da animação do espaço sagrado – identificam-se novos métodos e soluções plásticas para transmitir a nova expressão da virtude, do martírio e da glória, como adiante veremos.

Com efeito, e como bem sintetiza Pierre Jounel, dos ditames de Trento resultou que a pregação, a missa, a penitência, o culto da Eucaristia e dos santos se tornaram os grandes eixos da piedade pós-tridentina, o que veio deixar marcas significativas e duradouras nos locais de culto ⁵.

Assim, se num primeiro momento se assiste a uma severa austeridade, que corresponde a uma relativa depuração ou mesmo nudez, no tratamento do espaço do templo – atitude que condiz, aliás, com a interpretação da Contra-reforma por parte de certo maneirismo –, a partir da década de vinte do século XVII passa a poder reconhecer-se um tratamento desse mesmo espaço que se caracteriza pelo seu preenchimento e dinamização com elementos que, não abdicando do seu papel informativo e formativo (veja-se didáctico e catequético) junto do fiel, procuram também glorificar Deus, através da sua beleza, da sua qualidade artística e mesmo da sua riqueza material, cada vez mais ostensivamente exibida.

A Igreja, que não deixa de ser combatente (contra a heresia protestante), sente-se porém cada vez mais confiante do seu triunfo sobre os seus adversários, pelo que se assume cada vez mais como triunfante, tornando-se assim na *Ecclesiae Triumphans* que a arte barroca tão eficazmente interpretará. Não pode todavia aceitar-se que tal atitude seja lida como menos vigorosa no empenhamento de fundo quanto ao com-

⁵ Pierre Jounel, *O Lugar da Celebração ao Longo da História da Igreja*, Lisboa, Edição da Secretaria Nacional de Liturgia, s.d., p. 10.

⁶ Santiago Sebastian, *Contrarreforma y Barroco. Lecturas Iconograficas y Iconologicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 145.

⁷ Cf. S. Carlos Borromeu, *Instructorum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticam*, Milão, Pacificum Pontium, 1577; cf. também Anthony Blunt, *La Teoria de las Artes en Italia (del 1450 a 1600)*, 6.^a ed., Madrid, Ediciones Catedra, 1990, pp. 134-137.

⁸ Cit. por Fernando Checa, José Miguel Morán, *El Barroco*, Madrid, Ediciones Istmo, 1989, p. 212.

bate ao protestantismo, como nota Santiago Sebastian: «La riqueza decorativa no fue una perversión del gusto, más bien obedece a una idea de lucha»⁶.

As preocupações com a concepção e tratamento do espaço religioso, atendendo às novas necessidades de celebração e devoção definidas por Trento, encontraram eco em obras de vários autores, entre as quais emerge, pelo pioneirismo e carácter minucioso, aquela da autoria de S. Carlos Borromeu (1538-1584) intitulada *Instructorum Fabricae et Supellectilis Ecclesiasticam*, publicada em Milão no ano de 1577⁷, a qual se constituiu como o primeiro grande manual para a construção do espaço sagrado pós-tridentino.

Se para a criação e fixação de modelos com vista à realização de imagens religiosas a influência de moralistas, alguns ainda quinhentistas, seguida da de teóricos e tratadistas das artes, foi a mais determinante, já para a concepção, modelação e tratamento do espaço sagrado vai curiosamente desempenhar um papel da maior relevância uma outra categoria de agentes: a dos místicos.

A discussão em torno das características do espaço das igrejas, capelas e oratórios foi sempre alvo da atenção e da pena de diversos autores, por vezes críticos quanto ao que observavam, como é o caso de S. João da Cruz (1524-1591) quando escreve:

Porque es cosa notable ver algunos espirituales que todo se les va en componer oratorios, y acomodar lugares agradables a su condición y inclinación, y del recogimiento interior, que es el que hace al caso, hacen menos caudal, y tienen muy poco de él⁸.

Foi porém tão ou mais determinante a influência dos místicos, e foi essa sua influência que permitiu a gradual passagem do espaço preferencialmente austero do maneirismo – de modo particular apto à meditação e oração – àquilo que pode considerar-se a formulação de um cenário já plenamente barroco – propício sobretudo à contemplação e à experiência mística, pela convocação simultânea dos sentidos e da intensidade da fé. Exemplo paradigmático desta situação é a acção desenvolvida por Santa Teresa de Ávila (1515-1582), santa mística por

excelência mas também teóloga e reformadora da ordem de N.^a S.^a do Monte do Carmo (tornando-se fundadora das carmelitas descalças) e, enquanto tal, autora da regra da ordem, em cujo texto se estabelecem de forma muito clara e precisa as características que devem possuir os edifícios dos conventos e em particular as igrejas do carmelo por si reformado.

É este contexto que permitirá o pleno desenvolvimento do sistema visual de artistas que, como Gianlorenzo Bernini (1598-1680), personificam o barroco – aplicando o inovador conceito de *bel composto* (ou obra de arte total) promovendo a harmoniosa articulação de arquitectura, escultura, pintura e artes decorativas –, bem como das monumentais soluções retabulísticas portuguesas, espanholas e ibero-americanas, responsáveis por verdadeiras metamorfoses espaciais dos interiores dos edifícios, dos quais parecem apropriar-se.

II. As Imagens: os actores

Quanto à pintura e à escultura em particular, o concílio tridentino preocupou-se em produzir textos com a finalidade específica de regulamentar a mensagem transmitida pelas imagens destinadas a lugares sacros, dedicando a sua XXV sessão (1563) precisamente à fixação das directrizes para a produção e para a fruição da arte sacra. As mais relevantes entre estas directrizes, como nota Natália Ferreira-Alves, dizem respeito à

importância das imagens e sua função didáctica, ao respeito e veneração devidos às relíquias dos Santos Mártires, ao valor da intercessão e invocação dos Santos, ao bom uso das imagens e à orientação necessária para a sua feitura ⁹.

As consequências deste papel interventor do concílio são bem visíveis na pintura e escultura maneirista e barroca, veículos primordiais da nova imagética saída de Trento, expressiva, emotiva e triunfal. Como afirma Santiago Sebastian,

El arte se contagia del espíritu religioso de la época, y el arte contrarreformista tendrá como nota el amor a lo regargado y fastuoso, como nota característica frente a la severidad y desnudez de la Reforma ¹⁰.

⁹ Natália Marinho Ferreira-Alves, *op. cit.*, p. 59; cf. também Juan Plazaola S.J., *El Arte Sacro Actual. Estudio. Panorama. Documentos*, Madrid, La Editorial Católica S.A., 1965, pp. 546–547.

¹⁰ Santiago Sebastian, *op. cit.*, p. 145.

Trata-se de facto da criação de uma nova iconografia que surge ela própria como um argumento dogmático contra eventuais desvios heréticos e como afirmação dos pontos mais controversos. Esta nova iconografia, torna-se, nas mãos da Igreja católica, um poderoso meio de controlo. As imagens – que podiam contemplar-se nas igrejas mas também acompanhar os fiéis, reproduzidas em gravura – condicionavam a imaginação dos crentes e orientavam a sua devoção de forma muito concreta¹¹.

¹¹ Cf. Fernando Checa, José Miguel Morán, *op. cit.*, p. 222.

Neste contexto é de assinalar alguns aspectos marcantes desta piedade tridentina com visíveis consequências na produção escultórica e pictórica do maneirismo e do barroco:

- **O apelo à prática das boas obras** (fazendo assim emergir a caridade como a principal das três virtudes teológicas), verificando-se a valorização das obras de misericórdia em particular e das obras pias em geral, as quais podem aproximar espiritualmente os homens dos santos que também haviam sido homens comuns e mortais e haviam ascendido à santidade pela sua prática virtuosa, em benefício da fé e dos seus irmãos.
- **A valorização e actualidade do martírio dos santos** – correspondendo essa atitude à necessidade da Igreja católica de inflamar os fiéis com a sua heroicidade, estabelecendo-se implicitamente um paralelismo entre a atitude de defesa intransigente da fé evidenciada pelos mártires dos primeiros tempos do cristianismo e aquela que deveria verificar-se por parte dos católicos relativamente ao protestantismo.
- **O estímulo à prática dos sacramentos** como manifestação da intervenção directa e salvífica da Igreja na vida dos fiéis, sobretudo da comunhão – responsável pela propagação da representação iconográfica do *Triunfo da Eucaristia* – e da confissão, sendo a difusão deste último responsável pelo surgimento do confessionário enquanto

peça de mobiliário e equipamento do espaço sagrado: em 1565, Carlos Borromeu, na sua qualidade de bispo de Milão, preocupa-se em estabelecer nas normas diocesanas que os assentos confessionais (até então a prática da confissão exigia apenas a existência de uma cadeira para o sacerdote) fossem fechados de ambos os lados por grelhas metálicas, medida essa bem acolhida e sublinhada anos mais tarde pelo *Ritual Romano* de Paulo V (1614), designadamente. No âmbito da produção artística, e ainda associado à prática dos sacramentos e mais concretamente da confissão, devem referir-se os temas do arrependimento, bem expressos em representações das lágrimas de S. Pedro ou de Santa Maria Madalena, por exemplo.

- **A afirmação da importância e autoridade do papado**, traduzida em aspectos tão diversos como sejam a clara intervenção pontifícia, através da produção de textos orientadores da prática religiosa dos fiéis dos quais são exemplos maiores o denominado *Missal de S. Pio V* (1570) e o já referido *Ritual Romano* do papa Paulo V, os quais concedem à iniciativa particular uma margem de actuação cada vez mais restrita; ou ainda num aspecto tão concreto como é o enriquecimento da basílica de S. Pedro do Vaticano em termos artísticos (de que a encenação em torno da monumental *Catedra Petri*, sustentada pelas figurações escultóricas de Doutores da Igreja, na abside, concebida por Gianlorenzo Bernini no pontificado de Alexandre VII, concretamente entre os anos de 1657 e 1666, é talvez o exemplo máximo), como forma de ostentação de um poder que só existe em nome da glória divina mas que continua a funcionar como veículo de expressão da fé dos homens.
- **A defesa e a afirmação dos dogmas** como fortaleza inexpugnável da essência da fé, a qual se processa através dos decretos conciliares e depois continua a ecoar em obras de autores vários.

¹² Cf. Santiago Sebastian, *op. cit.*, pp. 195ss.

- **O protagonismo crescente da Virgem Maria** (particularmente atacada pelos protestantes), traduzido no reforço do seu papel de intercessora¹² e na multiplicação das suas invocações.

- **O surgimento de novas devoções** (a do anjo-da-guarda, por exemplo, bem como de novos santos)¹³.

¹³ Cf. Emile Mâle, *L'Art Religieux Après le Concile de Trente. Étude sur l'Iconographie de la Fin du XVI^e Siècle, du XVII^e et du XVIII^e Siècles. Italie, France, Espagne, Flandres*, Paris, Armand Colin, 1932, pp. 86-103, Emile Mâle, *El Arte Religioso del Siglo XII al Siglo XVIII*, Panuco, Fondo de Cultura Economica, 1952, pp. 161-167 e 179-181, Santiago Sebastian, *op. cit.*, pp. 195-201 e Fernando Checa, José Miguel Morán, *op. cit.*, pp. 222-234.

¹⁴ Cf. Fernando Checa, José Miguel Morán, *op. cit.*, p. 230.

As normas relativas às representações de santos, em particular, eram clara e minuciosamente estabelecidas pelo papado. Os beatificados ou canonizados após o concílio tridentino tinham registados os respectivos atributos na própria bula (de beatificação ou canonização) e viam a respectiva iconografia fixada pela sua figuração tal como surgia nos estandartes apresentados na basílica vaticana (depois difundidos através de gravuras destinadas à circulação), aquando da realização das cerimónias¹⁴.

Para além dos decretos emanados do concílio de Trento – refira-se concretamente o *Decreto sobre a Invocação, a Veneração e as Relíquias dos Santos e as Imagens Sagradas* – e dos textos pontifícios, obras como aquela já citada de S. Carlos Borromeu revestem-se neste domínio da maior importância. Com efeito, o capítulo XVII das *Instructionum Fabricae et Suppellectilis Ecclesiasticam* aborda concretamente a questão das imagens sacras (em termos escultóricos e pictóricos), fornecendo prescrições precisas e rigorosas para a sua realização (e para a supervisão desta por parte dos prelados) de acordo com o referido decreto tridentino, por parte dos artistas. Prevía-se não só a punição dos artistas responsáveis pela realização da imagem que fugisse aos cânones conciliarmente definidos, como a dos sacerdotes que permitissem a sua exposição num local de culto.

Escassos sete anos mais tarde, em 1584, o florentino Raffaello Borghini (1541-1588), na sua obra intitulada *Il Riposo*¹⁵, dá seguimento e sublinha estes mesmos aspectos abordados por S. Carlos Borromeu. Mas será o cardeal Gabriele Paleotti (1524-1597) quem empreenderá um trabalho de organização

¹⁵ Curioso título deriva do nome da *villa* na qual decorrem os diálogos sobre arte que constituem a obra, cuja primeira edição veio a lume em Florença (per il Marescotti) em 1584; uma segunda edição (considerada a melhor pelo prefácio e comentários de Monseñor Bottari que apresenta) é feita igualmente em Florença (por Michele Nestenus e Francesco Moücke) em 1730 e uma terceira em Siena (por Pazzini) em 1787; a quarta edição da obra (da qual existe um exemplar na Biblioteca Nacional de Lisboa) tem por base a segunda: Raffaello Borghini, *Il Riposo*, Milão, Società Tipografica de' Classici Italiani, 1807 (3 vols.).

e sistematização do conjunto de normas relativas à realização das imagens sagradas, na sua obra *Discorso Intorno alle Imagine Sacre e Profane* (1582)¹⁶.

¹⁶ Cf. Natália Marinho Ferreira-Alves, *op. cit.*, p. 62.

Neste momento de (re)afirmação do catolicismo perante o protestantismo, podem reconhecer-se como tipologias mais frequentes no âmbito da representação dos santos as que seguidamente se enunciam, as quais revelam de forma clara o empenhamento em sublinhar as diferenças existentes entre os protagonistas da fé católica e os das restantes:

1. **Santos construtores da Igreja:** aqueles que se constituem como pilares da fé católica: dos apóstolos, evangelistas e doutores até aos fundadores e/ou reformadores de ordens religiosas;
2. **Santos que se constituem como evidência da virtude,** sendo para os fiéis permanente exemplo da prática de boas obras (como é o caso de S. João de Deus, esse *herói da caridade*, como o designaram alguns autores, cujo principal atributo iconográfico é precisamente um doente que, em esforço, transporta sobre os próprios ombros);
3. **Santos que conheceram a experiência mística,** aludindo a sua representação a visões tidas ou mesmo ao êxtase (como paradigma desta tipologia emerge naturalmente Santa Teresa de Ávila, cuja iconografia se vê fixada pela sua figuração escultórica berniniana da capela Cornaro da igreja romana de Santa Maria della Vittoria, mas numerosos outros exemplos poderiam referenciar-se, como Santa Maria Madalena de Pazzi, etc.);
4. **Santos que padeceram o martírio,** efectuando-se a sua representação narrativa ou uma alusão directa ou indirecta ao mesmo, designadamente através da presença de um atributo que foi o instrumento desse martírio (note-se que aos numerosos mártires dos primórdios do cristianismo se juntam os novos mártires, ou seja, aqueles que pela defesa da fé perecem às mãos dos infiéis, designa-

damente nas possessões ultramarinas das potências imperiais europeias católicas, e assim, a mártires que poderiam considerar-se históricos, como Santa Inês, Santa Apolónia ou S. Lourenço, reúnem-se então os franciscanos mártires de Marrocos, ou padres jesuítas martirizados no Oriente, etc.)¹⁷.

Para a concretização em imagens sagradas destas tipologias de santos, o já mencionado *Discorso Intorno alle Imagine Sacre e Profane*, do cardeal Paleotti, constituiu-se como um verdadeiro manual para os artistas. De entre as considerações organizadas por Gabriele Paleotti, permitimo-nos destacar¹⁸ as seguintes:

- antes de iniciarem o seu trabalho, os artistas deveriam efectuar leituras sobre a vida do santo, por forma a conhecerem melhor as suas virtudes e assim melhor poderem representá-las;
- as imagens deveriam representar exclusivamente os santos verdadeiros, ou seja, aqueles aprovados pela Igreja;
- as figuras sagradas deveriam, na sua representação, fazer-se acompanhar daqueles símbolos de santidade a que o fiel estava habituado, de molde a inspirar neste devoção e arrependimento por eventuais pecados cometidos;
- os santos deveriam ser figurados com aquele que se acreditava ser o seu próprio rosto (com os traços fisionómicos que os mais entendidos costumavam empregar, devendo evitar-se tomar como modelos figuras conhecidas e mundanas);
- as vestes dos santos deveriam estar de acordo com a sua vida terrena mas abdicando de todo e qualquer luxo ou adorno;
- as imagens deveriam ser sempre colocadas em lugar ade-

¹⁷ Cf. a este respeito Emile Mâle, *El Arte Religioso del Siglo XII al Siglo XVIII*, pp. 167-174 e Santiago Sebastian, *op. cit.*, pp. 61-91.

¹⁸ À semelhança do feito por Natália Marinho Ferreira-Alves, *op. cit.*, p. 61.

quando à sua piedade e dignidade.

Esta nova iconografia permite efectuar uma verdadeira política das imagens por parte da Igreja católica pelo seu carácter orientador, formador e persuasor. E esta sua acção dirige-se não só ao universo genérico dos fiéis mas a certos grupos em particular, sendo um desses grupos o dos artistas, pois através das suas criações eles tornam-se também formadores de opinião¹⁹.

Quanto a esta nova iconografia, a acção da Igreja católica manifesta-se em dois níveis perfeitamente distintos mas igualmente importantes. Assim, assistiu-se, por um lado, à criação e propagação de uma linguagem icónica dedicada à generalidade dos católicos ocidentais mas com alguma frequência marcada por um índice de erudição capaz de alcançar os detentores de um nível intelectual mais elevado, como seria o caso dos eclesiásticos ou de parte da aristocracia.

Por outro lado, produziu-se igualmente uma linguagem simplificada e acessível orientada para os menos cultos e imbuída de uma missão evangelizadora, pois destinava-se preferencialmente aos povos dos novos mundos entretanto descobertos e depois colonizados pelas potências europeias, ou seja a um universo de potenciais fiéis²⁰.

Assiste-se deste modo ao nascimento da imagem devocional do barroco, assim caracterizada por Giulio Carlo Argan:

L'immagine devozionale non esalta la figura 'storica' e tende al realismo o, piuttosto, al verismo : il suo scopo è dimostrare che la virtù eroica non è soltanto degli antiche e dei grandi, che chiunque può diventare santo anche vivendo nel mondo e adempiendo con animo devoto ai propri compiti sociali²¹.

Já publicado em pleno barroco (1652), o texto resultante da (ainda pouco conhecida) colaboração de Gian Domenico Ottonelli e do arquitecto e pintor Pietro da Cortona (1596--1669), intitulado *Tratatto della Pittura e Scultura. Uso et Abuso Loro*²², evidencia uma evolução de mentalidades responsável pela expressão de juízos negativos acerca de obras de arte cronologicamente ainda não muito distantes (a figuração de

¹⁹ Cf. Emile Mâle, *L'Art Religieux Après le Concile de Trente*, pp. 15-17.

²⁰ Cf. Giulio Carlo Argan, *L'Arte Barocca*, Roma, Newton Compton, 1989, pp. 18, 77-78.

²¹ *Ibidem*, p. 18.

²² Publicado pela primeira vez em Florença em 1652, surgindo os seus autores sob os pseudónimos de Odomenigo Lelonoti e Britio Prenetleri – cf. José Fernández Arenas, Bonaventura Bassegoda I Hugas, *Barroco en Europa. Fuentes y Documentos para la Historia del Arte*, Barcelona, Gustavo Gili, 1983, p. 151.

um anjo da autoria do pintor maneirista Agnolo Bronzino, que viveu entre 1503 e 1572, por exemplo) mas que, segundo estes autores que escrevem em meados de Seiscentos, não respeitam o decoro devido às imagens sagradas, não tanto pela figuração do nu em si mas pelas atitudes dos representados, as quais deveriam ser, em qualquer circunstância, piedosas e, assim, suscitar a piedade. Aliás, Ottonelli e da Cortona têm para si muito clara qual seja a função das imagens sagradas: guiar os homens no respeito e obediência devidos ao Criador, embora também possam utilizar-se para outros fins igualmente válidos, como sejam, convidar os pecadores à penitência ou os justos à boa tolerância das dificuldades, ou para fomentar a caridade em todos, ou para gerar nos corações humanos o desprezo por todas as vaidades mundanas, ou ainda para causar outros efeitos que são, na colorida expressão dos autores, como delicadas flores das perfeições cristãs²³.

Esta nova imagem devocional denota, na sua evolução do maneirismo para o barroco e durante o próprio barroco, uma crescente importância da componente sensorial na sua construção. Com efeito, uma discussão fundamental em torno do papel dos sentidos – e do apelo que a eles pode fazer-se através da imagem sagrada – inicia-se ainda no século XVI e prossegue na centúria seguinte, partindo de uma posição inicial de crítica da sensualidade até à sua valorização. Tanto para Santo Inácio de Loyola (1491-1556) como para S. João da Cruz, os sentidos são considerados meios para o conhecimento, pelo que os *Exercícios Espirituais*, redigidos a partir de 1526 pelo fundador da Companhia de Jesus, podem ser entendidos como um manifesto em prol dos sentidos e da percepção sensorial, uma vez que, ao longo do seu texto, Santo Inácio recorre a eles constantemente, empregando-os para uma maior glorificação de Deus, por, segundo o autor, ser tão decisiva a sua influência nos juízos da alma²⁴.

Para além do papel dos sentidos contribuem também para a construção da imagem devocional do barroco a retórica e a parenética, em particular. De facto, a sugestiva vertente visual a que recorrem os autores dos sermões assume a maior

²³ Cf. Gian Domenico Ottonelli, Pietro da Cortona, *Tratatto della Pittura e Scultura. Uso et Abuso Loro*, Florença, 1652, cit. por José Fernández Arenas, Bona-ventura Bassegoda I Hugas, *op. cit.*, p. 156.

²⁴ Cf. Fernando Checa, José Miguel Morán, *op. cit.*, p. 212.

importância para a persuasão dos fiéis e influenciará os artistas na concepção e realização das imagens.

Como características essenciais da imagem devocional pós-tridentina em geral e barroca em particular podem então reconhecer-se: a expressão teatral das paixões, sentimentos ou mesmo acontecimentos (caso das figurações narrativas dos martírios), traduzida nomeadamente no tratamento emotivo da fisionomia (por vezes em detrimento de um realismo verosímil ou consueto), bem como na intensa e eloquente gestualidade. Desta articulação (do tratamento específico da fisionomia e da gestualidade) resulta o que alguns autores consideram a expressão de uma sensibilidade amável, isto é, capaz de suscitar a empatia e a adesão do fiel, logo num primeiro olhar.

Podem ainda considerar-se características da imagem sacra do barroco o dinamismo e a interactividade.

Aspecto quase definidor da pintura e da escultura barrocas em geral, a expressão do movimento, a representação do desenrolar de uma acção (frequentemente figurada no seu momento crucial), aplica-se naturalmente também à imagem religiosa, uma vez que um santo representado em movimento, empenhado no cumprimento de uma acção é um santo vivo e actuante, mais próximo do fiel.

A plena leitura e compreensão da imagem religiosa barroca só é porém possível se se considerar a interactividade com o observador que ela solicita. De facto, muitas das obras de Gianlorenzo Bernini ou as composições pictóricas afrescadas do irmão Andrea Pozzo – para citar apenas dois artistas paradigmáticos do barroco – estimulam inequivocamente no observador uma participação activa, não só do ponto de vista físico (obrigando-o a mais ou menos exigentes deslocações no espaço para a sua plena e eficaz visualização e apreciação) mas sobretudo no domínio do sobrenatural, já que aquilo que lhe é dado ver é, por si só, uma visão. É o que o grande historiador de arte do barroco Rudolf Wittkower designa *visão dual*, na qual o método de representação sugere que a imagem completa de um santo e da sua visão é a experiência sobrenatural do observador.

A criação e sobretudo a adoção e aplicação sistemática desta nova iconografia evidenciam a preocupação de uma ação globalizante e universalista por parte da Igreja católica, estendendo e ostentando o seu poder. Com efeito, a Igreja deseja manifestar, através da arte – primeiro do maneirismo e depois do barroco –, por meio de alguns temas eleitos e insistentemente repetidos – a ascese, o milagre e o êxtase²⁵ –, a origem e a dimensão da sua própria autoridade, não impondo liminarmente uma verdade de fé mas procurando antes influenciar o comportamento dos fiéis, para além da sua classe social ou preparação cultural²⁶.

²⁵ Cf. Natália Marinho Ferreira-Alves, *op. cit.*, p. 62.

²⁶ Cf. Giulio Carlo Argan, *op. cit.*, p. 17.

Literatura e inculturação do Evangelho, a partir duma obra de Mia Couto

José Antunes da Silva *

TEXTO BASE PARA A INTERVENÇÃO FINAL NUMA SESSÃO SOBRE TEOLOGIA DA MISSÃO E INCULTURAÇÃO, ORGANIZADA PELA FUNDAÇÃO EVANGELIZAÇÃO E CULTURAS E PELO IMAG (INSTITUTOS MISSIONÁRIOS AD GENTES), NO DIA 11 DE JANEIRO DE 2003, EM COIMBRA

Em 1986, quando cheguei ao Gana, participei num curso para novos missionários, cujo objectivo era ajudar os recém-chegados a compreender a realidade cultural, política, social e religiosa, não só do continente africano, mas, particularmente, daquele país. Na ocasião, um dos conferencistas afirmou que todo o missionário, antes de iniciar

o seu ministério pastoral em terras africanas, deveria ler, pelo menos, quinhentas obras de Antropologia sobre África. Através desta afirmação, algo exagerada, o orador defendia que a aquisição de conhecimentos e a familiarização com a cultura, as tradições e a história de um povo, são condições prévias a qualquer acção evangelizadora.

Passados todos estes anos, penso que ele continua a ter razão e que, na preparação de futuros missionários, não deve faltar a formação antropológica. Todavia, gostava de acrescentar duas observações. Em primeiro lugar, entendo que não basta ler obras de carácter antropológico; é conveniente alargar o leque de subsídios para que a informação seja mais abrangente, lendo nomeadamente obras de carácter sociológico, político, religioso e histórico.

Em segundo lugar, defendo que, paralelamente à incursão nas águas profundas da literatura científica, os missioná-

Exploração do livro de Mia Couto *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* como um exemplo de uso da ficção para informar e aumentar a empatia daqueles que se propõem ir viver e trabalhar como missionários no meio da cultura africana, diferente da nossa. Notas que extraem lições sobre a relação do homem com a natureza, a percepção do tempo, a religiosidade e o desenvolvimento. Conclui reflectindo sobre o significado da inculturação e propondo recomendações práticas.

* Missionário do Verbo Divino. Formador de leigos missionários voluntários.

rios deveriam aventurar-se a ler algumas obras de ficção para que, aliando o útil ao agradável, obtenham uma visão global sobre a realidade que os espera. A leitura de autores como Mia Couto, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Camara Laye e muitos outros pode proporcionar não só algum conhecimento sobre o mundo africano, mas também, contribuir para manter viva a empatia por África.

¹ Mia Couto, *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*, Lisboa, Caminho, 2002.

Andava a ler o último livro do autor moçambicano Mia Couto *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*¹, quando recebi o convite para orientar um dia de trabalho para leigos missionários que se preparam para, a curto ou médio prazo, partirem rumo a África para darem corpo a variados projectos na área da evangelização, da saúde e da educação. A temática proposta era a teologia da missão e a inculturação. Ao mesmo tempo que me deixava prender ao enredo do romance, parecia-me que seria proveitoso sugerir a leitura deste ou de outros romances de autores africanos aos leigos missionários. Acredito que a sua leitura aumentará a empatia necessária para viver e trabalhar no meio de culturas diferentes da nossa. O leitor ficará com um olhar novo sobre África, eliminando muitos preconceitos e falsas imagens que são, quase sempre, fruto da ignorância e da desconfiança relativamente ao outro.

Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra narra a história de um jovem estudante que regressa à sua ilha natal, chamada Luar-do-Chão, para participar no funeral do seu Avô. Mariano chega a Luar-do-Chão, mas o Avô não está morto nem está vivo e os dias vão decorrendo nesta indecisão oscilante entre a morte e a vida, aguardando um desfecho esclarecedor. Durante os dias que antecedem a cerimónia fúnebre sucedem-se vários eventos estranhos que irão permitir ao jovem Mariano sintonizar com outras realidades e reaprender a espiritualidade tradicional do seu povo. Lentamente, ele vai adquirindo um olhar novo sobre o sentido das coisas, das pessoas e dos acontecimentos. Numa terra onde a ambição, o desrespeito pelo passado e o desprezo pelo presente são uma ameaça constante, ele vai descobrindo que a sua missão na

ilha e na família é «apaziguar espíritos com anjos, Deus com os deuses»². No desenlace final, o rapaz reencontra as suas origens adquirindo, através desse reencontro, um conhecimento mais pleno e sereno de si próprio, do mundo em que vive e da história que partilha com os outros e da qual, agora, se torna o guardião.

Não me compete – pois não tenho os instrumentos, nem a formação necessária – fazer a crítica literária do romance. Estas breves notas, despidas de qualquer pretensão hermenêutica, são apenas o elenco aleatório de uma série de considerações surgidas no decorrer da leitura.

1. Este livro de Mia Couto é um manifesto em defesa da natureza e de uma forma de vida onde o homem esteja em íntima comunhão e serena convivência com os outros seres vivos. Toda a intervenção perturbadora do equilíbrio cósmico afecta, não só a natureza, mas o próprio homem.

Luar-do-Chão é alvo da cobiça dos novos-ricos que enriquecem rapidamente à custa dos outros, explorando de forma desordenada os recursos naturais, destruindo as florestas e conspurcando os rios e a terra. Marcando posição contra o avanço de um desenvolvimento selvagem, o romance dá vida aos rios, aos animais e às plantas, reavivando sabedorias antigas. O burro que vive dentro dos muros da igreja é o representante simbólico de todos os seres vivos, amigos do homem, mas, tantas vezes, tão maltratados.

A cena da chegada de Mariano a Luar-do-Chão é reveladora da relação entre o homem e a natureza. A família, quase completa, aguarda na praia a chegada de Mariano. Os homens à frente, pés banhados pelo rio, e as mulheres atrás.

Quando me dispunha a avançar, o Tio me puxa para trás, quase violento. Ajoelha-se na areia e, com a mão esquerda, desenha um círculo no chão. Junto à margem, o rabisco divide os mundos – de um lado, a família; do outro, nós, os chegados. Ficam todos assim, parados, à espera. Até que uma onda desfaz o desenho na areia. Olhando a berma do rio, o Tio Abstinência profere: – *O Homem trança, o rio destrança*³.

² *Ibidem*, p. 125.

³ *Ibidem*, p. 26.

Só depois são permitidos os cumprimentos.

Luar-do-Chão (quem não gostaria de ter nascido numa terra com um nome tão mágico?) é símbolo de um país e até de todo um continente, indeciso entre as vozes e as certezas do passado e os desafios e as seduções do futuro. O livro levanta algumas questões pertinentes nas áreas da vida económica, social e política. Luar-do-Chão é o palco onde se cruzam e digladiam visões opostas sobre o exercício do poder político, a guerra de libertação, as novas relações sociais nascidas com a independência, os projectos de desenvolvimento e metas a atingir.

As várias personagens do romance vivem o conflito produzido pelo encontro entre as tecnologias e as ideias da cidade (símbolo da modernidade e do progresso) e as tradições do mundo rural. Alguns não conseguem gerir o choque e sucumbem às seduções do novo-riquismo, como parece ser o caso do coveiro Curozero Muando, a quem o Tio Últímio dá emprego, acrescido de mil promessas. Curozero deveria «comandar o abate das árvores, em troca receberia boas vantagens»⁴. Outros refugiam-se num passado que já não existe, a não ser na memória, como parece ser o caso do Tio Abstinência que, perante os problemas da Ilha e os desencontros e desamores da sua própria vida, se fecha em si, entregando-se à bebida⁵.

Num contexto social tão fragilizado como o existente em Luar-do-Chão, como é que se pode enfrentar e resistir à corrupção? A sabedoria dos anciãos parece que não é capaz de responder às perplexidades que o progresso introduz no quotidiano das gentes e das sociedades. Os protagonistas vão dando pistas; o autor vai tomando posição e lançando as suas críticas. Finalmente, o diagnóstico aparece claro: a falta de amor é a causa principal do abandono a que chegou a Ilha. Luar-do-Chão começou a definhar e a morrer «quando os que a governam deixaram de a amar»⁶.

Os missionários devem amar a terra onde trabalham. Ao deixarem para trás a sua terra e a sua cultura, devem estar conscientes de que não podem anunciar a Boa Nova sem amar

⁴ *Ibidem*, p. 250.

⁵ *Ibidem*, pp. 117-122.

⁶ *Ibidem*, p. 195.

a terra e as gentes que os acolhem e escutam. Amar a terra e as suas gentes significa adaptar-se ao clima, apreciar os seus alimentos, aprender a língua, conhecer e respeitar as suas tradições. Para amar a terra e as suas gentes é preciso nascer de novo, aprender a comer, a falar, a cumprimentar e até rezar de forma diferente daquela a que se estava habituado. No dia em que o missionário não amar a terra e as suas gentes, então, parafraseando Mía Couto, a missão começa a definhar e a morrer.

2. Em África o tempo é percebido e vivido de forma diferente. No Ocidente corremos de um lado para o outro e nunca temos tempo para nada. Em Luar-do-Chão o tempo corre lento, sem atropelos. O controle do tempo é uma invenção recente: «o primeiro dia surgiu quando o tempo já há muito se havia estreado»⁷. O missionário vai encontrar uma outra forma de sentir e de viver o tempo. Terá de reaprender a paciência para ser capaz de saborear o gosto de uma conversa sem pressa e sem atropelos. Mía Couto recorda-nos que «nada demora mais que as cortesias africanas. Saúdam-se os presentes, os idos, os chegados. Para que nunca haja ausentes»⁸. Quem nasceu e foi educado numa cultura como a nossa que privilegia a eficácia imediata terá algumas dificuldades em adaptar-se a outros ritmos temporais.

⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁸ *Ibidem*, p. 26.

3. O romance é atravessado por uma religiosidade, anterior à cristalização das religiões, que dá a primazia à natureza animada e aos espíritos que povoam o mundo e o governam. O Deus de Luar-do-Chão não está ligado a nenhuma igreja ou religião.

O Deus dos cristãos também está presente na Ilha, mas nos momentos cruciais, o povo recorre às divindades da terra. Até o Padre Nunes, representante máximo da sua igreja em Luar-do-Chão, sente a urgência de consultar o adivinho na tentativa de encontrar algum sentido na tragédia que se abateu sobre a aldeia.

No capítulo da relação entre o humano e o divino, a história da humanidade é comparada a um rio e o Deus do Padre Nunes

está na margem, vigiando de sua janela. E invejando o irmos, infinitos, vidas afora. Vem daí o cansaço de Deus. Esse Deus do Padre Nunes se consome na desconfiança. Há séculos que Ele deve controlar a sua obra, com seu regimento de anjos. O nosso Deus não necessita de presença. Se ausentou quando fez a sua obra, segura de sua perfeição⁹.

⁹ *Ibidem*, p. 259.

Este Ser Supremo, onipotente e criador, mas vivendo num céu longínquo, é comum a toda a África subsariana e encontra-se presente na religiosidade tradicional, ainda que só de forma residual. A sua origem é mais ou menos a mesma: Deus, num dado momento, decide retirar-se para o céu, geralmente em consequência de algum acontecimento negativo provocado pelas pessoas. Um mito Akan¹⁰, muito popular no Gana, afirma que no princípio Deus vivia próximo das pessoas. Ora havia uma mulher idosa que costumava fazer *fufu*¹¹, mas sempre que pisava a mandioca batia com o pilão na cara de Deus. Um dia Deus disse-lhe: «Por causa do que me tens feito, a partir de agora vou para o céu onde as pessoas não poderão alcançar-me». Deste modo, Deus foi morar para o céu e as pessoas não mais puderam aproximar-se dele. Então a velha aconselhou os homens a juntarem todos os troncos de árvores que encontrassem para fazer uma torre para chegar ao lugar onde Deus estava. Como faltasse um tronco, ela aconselhou-os a retirar o que estava na base e o colocassem no topo. Eles assim fizeram, mas ao removerem o tronco que estava na base todos os outros caíram matando muita gente¹².

¹⁰ Akan é um conjunto de vários povos que habitam o Centro e o Sul do Gana e que falam Twi.

¹¹ *Fufu* é um alimento feito à base de inhame e mandioca.

¹² Este mito é muito conhecido no Gana. Entre outros, foi recolhido por Busia, 'The Ashanti', in Forde (ed.), *African Worlds*, London, Oxford University Press, 1954, p. 192; Williamson, *Akan Religion and the Christian Faith*, Accra, Ghana University Press, 1965, p. 88.

Num universo onde o Ser Supremo se ausentou, que soluções encontrou a religião tradicional africana para o afastamento e o silêncio de Deus? Não podendo contar com a intervenção directa e diária do Ser Supremo, o africano colocou a sua confiança em entidades intermediárias, ou seja, o mundo dos espíritos, dos antepassados e dos deuses.

4. África é um continente devastado e sofrido. Milhões de africanos vivem em situações de extrema pobreza, sofrem o flagelo da guerra e são vítimas da SIDA e do paludismo. Não têm acesso aos cuidados básicos de saúde, à educação escolar, aos bens essenciais como alimentos e água potável. Muitos tiveram de abandonar a sua pátria para fugir da guerra e estão refugiados ou deslocados longe da sua terra. Como contribuir para aliviar este sofrimento e antecipar um futuro melhor? Esta pergunta permite várias respostas, desde a ajuda humanitária a cargo das ONGs e instituições religiosas até à execução de reformas políticas e económicas a cargo dos governos.

O desenvolvimento económico é, sem dúvida, uma das soluções para transformar positivamente a difícil situação em que se encontram os países africanos. Todavia, o desenvolvimento deve ter em conta o contexto local, as tradições, os afectos das suas gentes e as suas urgentes necessidades. No romance, o Tio Últímio é o representante daqueles para quem o progresso se materializa cortando com o passado. Ele quer vender a casa da família a investidores estrangeiros, construir um casino e transformar Luar-do-Chão numa zona de turismo. Para Últímio, na Ilha só mora o passado. Os seus habitantes, aquilo que eles pensam e desejam, são apenas um estorvo para os seus projectos. Morrendo o Avô pode vender-se a casa e «a Ilha vai ficar cheia de futuro»¹³. Muitas vezes os missionários são tentados a resolver os problemas e a eliminar as carências de um dia para o outro com a eficácia do mundo ocidental. A aprendizagem do missionário será lenta e dolorosa. Terá de descobrir que o futuro não depende, em primeiro lugar, das suas boas teorias e técnicas, mas das pessoas que são as protagonistas da missão e que não deveriam ser privadas das suas raízes, nem marginalizadas nos processos de implementação de reformas ou realização de projectos.

¹³ Mia Couto, *op. cit.*, p. 151.

5. Após todas as vicissitudes do enredo, a missão do jovem Mariano chega ao fim. Não era o desfecho que ele esperava quando deixou a cidade a caminho de Luar-do-Chão para

participar no funeral do Avô. Viajara para a Ilha como um estranho que, após muitos anos de ausência, regressa ao lar e não se quer envolver demasiado com as pessoas e as situações. Agora regressa da Ilha, mas a Ilha vai com ele. Luar-do-Chão era a sua vida. Na despedida, o Avô dir-lhe-á:

Você, meu neto, cumpriu o ciclo das visitas. E visitou casa, terra, homem, rio: o mesmo ser, só diferindo em nome. Há um rio que nasce dentro de nós, corre por dentro da casa e desagua não no mar, mas na terra. Esse rio uns chamam de vida¹⁴.

¹⁴ *Ibidem*, p. 258.

Considerações finais

Ao terminar esta breve viagem a Luar-do-Chão gostaria de salientar alguns aspectos a ter em conta sobre a inculturação.

Os missionários devem estar conscientes de que aqueles a quem é anunciado o Evangelho já vivem numa determinada cultura e praticam uma religião. A evangelização não ocorre num vazio cultural e religioso. Um dos problemas mais graves do nosso tempo, já constatado por Paulo VI, é o divórcio entre a fé e a cultura¹⁵. A evangelização das culturas é, em seu entender, o caminho para enfrentar esta situação de ruptura e para que a fé se torne parte da vida das pessoas, adquirindo uma expressão teológica, litúrgica e vivencial adequada à sua cultura. Para que a fé seja relevante para a vida, a Igreja tem procurado vias para ir ao encontro das pessoas, nos seus ambientes culturais, encetando caminhos de diálogo e de aproximação. É com esse objectivo que, na encíclica *Redemptoris Missio*, o Papa João Paulo II afirma que os missionários provenientes de outras igrejas, países ou culturas, devem inserir-se

¹⁵ «A ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama da nossa época, como o foi também de outras épocas.» *Evangelii Nuntiandi*, 20.

no mundo sócio-cultural daqueles a quem são enviados, superando os condicionalismos do próprio ambiente de origem. Assim, torna-se necessário aprender a língua da região onde trabalham, conhecer as expressões mais significativas da sua cultura, descobrindo os valores por experiência directa¹⁶.

¹⁶ *Redemptoris Missio*, 53.

A inculturação é uma das respostas que a Igreja encontrou para responder ao grande desafio colocado pelas culturas.

Aylward Shorter define a inculturação como um diálogo progressivo, uma relação criativa e dinâmica, entre a fé e as culturas¹⁷, ou seja, a inculturação é um diálogo permanente e criativo entre o cristianismo e as culturas com as quais entra em contacto. É um diálogo permanente, porque, por um lado, as culturas não são realidades estáticas e, por outro, cada nova geração necessita de se confrontar com a proposta evangélica; é criativo, porque dá origem a formas novas de viver o cristianismo, sem menosprezar a cultura dos povos e sem branquear o Evangelho¹⁸.

Finalmente, e tendo como pano de fundo as intuições que o livro de Mia Couto despertou e as memórias que reavivou, gostaria de salientar o seguinte:

1. África é um continente ameaçado, destruído, despojado. O missionário irá confrontar-se com situações de grave injustiça e extrema pobreza. A missão passa, hoje, também pela promoção da justiça e paz e da integridade da criação.
2. O missionário precisa de se sentir em casa na sua nova pátria. Isto requer um processo de aprendizagem e de aculturação, sem esquecer nunca o respeito pelo povo anfitrião e suas expressões religiosas, culturais, artísticas e outras. Por outro lado, ele deve ficar de sobreaviso e ter uma atitude de humildade, porque nunca se perdem totalmente os hábitos, estruturas mentais, comportamentos da cultura de origem. Um provérbio da África Ocidental diz sabiamente que «um tronco de madeira, mesmo que esteja mil anos dentro de um rio, nunca se transforma num crocodilo».
3. O missionário irá encontrar um continente profundamente crente em Deus, nesse Deus que vem do princípio do tempo. É nesse contexto religioso que penetra toda a vida social e cultural africana que ele vai anunciar Jesus Cristo, Deus feito carne. Como fazer a ligação semântica

¹⁷ Cf. A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, Orbis Books, 1988, p. 11.

¹⁸ Existe vasta bibliografia sobre a inculturação. Ver, por exemplo, J. Comblin, «As Aporias da Inculturação», *REB* 56 (1996), 664-684 e 903-929; M. F. Anjos (ed.), *Teologia da Inculturação e Inculturação da Teologia*, Petrópolis, Vozes, 1995; P. Schineller, *A Handbook of Inculturation*, New York, Paulist Press, 1990; A. Chupungco, *Liturgical Inculturation: Sacramentals, Religiosity, and Catechesis*, Collegeville: Liturgical Press, 1992; A. Crollius, «What is so new about Inculturation?», *Gregorianum* 59 (1978), 721-738.

e teológica entre o Cristo que anuncia e o Deus que já está presente no coração da criação e da história? Não é possível responder a novas situações e enfrentar novos desafios pastorais, sem recorrer à reflexão teológica e à formação permanente.

4. O missionário deve cultivar uma profunda atitude de respeito. Ao partir da sua terra para o seu Luar-do-Chão, o missionário parte como um estranho. Todo o estranho perturba o equilíbrio do cosmos e introduz – ainda que não queira – factores e elementos que desestabilizam o meio e alteram a rotina. Mas, o estranho pode ser, também, um factor de renovação, recolocando as perguntas essenciais e ensaiando novas respostas para velhas questões. O estranho nunca amará o seu Luar-do-Chão enquanto não souber olhar e respeitar os outros, sem pressas e sem preconceitos. O missionário que chega a um novo país é sempre visto como um estranho e um estrangeiro. Sem diminuir o protagonismo do Espírito Santo, o sucesso da missão depende, em boa medida, das atitudes que os missionários assumem. Eles podem ir e voltar de Luar-do-Chão como estranhos ou turistas ou, então, tal como o jovem Mariano, chegar como um estranho a Luar-do-Chão e nunca regressar, porque mesmo voltando à sua pátria, a Ilha regressa com eles. O caminho para um desfecho assim, benéfico para todos, é o caminho da lenta aprendizagem com o povo, pois, como recorda Mia Couto, também a «lua anda devagar mas atravessa o mundo»¹⁹.

¹⁹ Mia Couto, *op. cit.*, p. 175.

8. Pedagogia do discernimento em diálogo

Na pedagogia inaciana, mestre e discípulo interagem, em busca da vontade de Deus. O centro é o aluno, pessoa em crescimento para Deus.

Os *Exercícios Espirituais* dão-nos um esquema claro desta pedagogia religiosa. Tudo circula à volta da procura da vontade de Deus. O orientador dos *Exercícios Espirituais* deve ser como um fiel da balança¹ que ajuda o exercitante a conhecer, amar e seguir, em discernimento, o projecto de felicidade que Deus tem para ele. Por isso, o orientador deve-se adaptar ao exercitante e não vice-versa. Ele não pode nem deve forçar nada.

Nos *Exercícios Espirituais* parte-se de uma relação de confiança mútua, uma relação pedagógica em que o exercitante, tendo por Único Mestre o Senhor, deve querer deixar-se ajudar pelo orientador, pessoa mais experiente que ele nos caminhos do Senhor. Ele deve ser-lhe dócil e comunicar-lhe em verdade as moções da sua alma, sem nada lhe esconder².

Todavia, ninguém pode fazer o caminho de outrem. O orientador não se pode substituir ao exercitante. Pedagogicamente ele tem uma função: ajudar iluminando o caminho e encorajando³. Contudo, quem tem de abrir o caminho, esforçar-se e ser perseverante, é o próprio exercitante.

Conclusão do elenco de características básicas da pedagogia da Companhia de Jesus, continuando a sinopse de *Exercícios, Constituições e Ratio*. Sublinhando, agora, o centramento no aluno, a liberdade como meta e justificação de toda a ascese, a orientação para a acção concreta no mundo, a configuração dum humanismo modelado na pessoa de Cristo, a primazia dada à exercitação activa e a exigência posta no educador enquanto modelo.

¹ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Exercícios Espirituais*, trad. Vital Cordeiro Dias Pereira, organização e notas de F. Sales Baptista, Braga, Livraria A.L., 1999, n. 15.

² Cfr. *Ibidem*, n. 17.

³ Cfr. *Ibidem*, n. 7.

* Faculdade de Filosofia de Braga da Universidade Católica Portuguesa.

Dizendo de outro modo, o orientador nada mais deve ser que um intermediário entre o exercitante e Deus: «quem dá os [Exercícios] [...] deixe agir o Criador imediatamente com a criatura, e a criatura com o seu Criador e Senhor», porque o importante é «que o mesmo Criador e Senhor se comunique à alma a Ele devotada»⁴. Nesta pedagogia, quem está no centro é Deus e o exercitante, e não o orientador.

As *Constituições da Companhia de Jesus* vão também nesta linha. Como já sabemos, nas *Constituições*, o mestre é um «prolongamento» do Reitor, porque ele o representa, o reproduz e o multiplica diante do aluno.

A relação entre o mestre e o discípulo aparece mais evidente no campo escolar-intelectual. Em interacção activa, o mestre deve ensinar o discípulo a repetir as lições⁵, a disputar com outros companheiros⁶, a preparar-se para ser examinado⁷ e a exercitar o ensino⁸...

Na *Ratio* também temos estes mesmos princípios. Nesta se indica que o professor incentive o aluno a escrever bem, a pensar bem, a emular-se, a usar a palavra, a adquirir atitudes e valores de uma verdadeira pessoa⁹, etc.

9. Pedagogia ascética

A pedagogia inaciana parte do pressuposto que só os bons hábitos podem ser a base para uma boa educação. O aluno que estiver de bem com Deus, consigo próprio, com os outros e com o mundo, está mais predisposto a aprender bem, porque tem um espírito puro, não ferido por preocupações duvidosas.

Acredita-se que um aluno só poderá decidir livremente quando tiver adquirido hábitos religiosos e morais capazes. Por isso, ele só será capaz de decidir sobre a sua vida se for capaz de se conduzir no bem. Na pedagogia inaciana, o religioso e o ético, são, portanto a base da educação escolar e da auto-educação¹⁰. Neste trabalho de educação prévia dos campos do religioso e do ético, o mestre tem uma tarefa primordial. O mesmo acontece no escolar. É o mestre que, à

⁴ *Ibidem*, n. 15.

⁵ Cfr. Santo Inácio de Loiola, *Constituições da Companhia de Jesus anotadas pela Congregação Geral 34 e Notas Complementares aprovadas pela mesma Congregação*, Braga, Livraria A.I., 1997, nn. 374, 375, 382, 456, 459, 473, 476.

⁶ Cfr. *Ibidem*, nn. 375, 378, 379, 382, 455, 493.

⁷ Cfr. *Ibidem*, n. 383.

⁸ Cfr. *Ibidem*, n. 440.

⁹ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, in Eusebio Gil Coria (ed.), *La pedagogia de los jesuitas, ayer y hoy*, Madrid. CONEDSI/Universidad Pontificia Comillas, 1999, v.g. nn. 80, 342, 343, 349, 371, 400, 410, 420, 421.

¹⁰ Inácio nunca separou *virtus et litterae* e não é essa a nossa intenção, sob pena de violentarmos o pensamento inaciano. O que nós pretendemos dizer é que os bons hábitos religiosos e éticos são um pressuposto básico para o sucesso escolar. Entre estes campos há circularidade e não disjunção.

medida que achar oportuno, tem de ir deixando voar o aluno, sempre em voos cada vez mais amplos e arriscados. A vida é um risco, porque a liberdade é, em si mesma, um risco.

A pedagogia inaciana aposta na auto-educação e no auto-domínio. O aluno tem de aprender a conhecer-se e a saber educar os seus instintos, o seu temperamento, os hábitos maus adquiridos, inconscientes... Tem de aprender a disciplinar a sua vida com a graça de Deus e muito esforço da sua parte.

Assim se compreende a razão pela qual se dava tanta importância à correcção de defeitos e à aquisição de virtudes, à formação do carácter pelo cumprimento do dever, à aquisição de bons costumes e, paralelamente, mas cada vez mais, à assimilação de critérios capazes de governar a própria conduta¹¹.

Mais do que *na* ou *pela* liberdade, a pedagogia inaciana educa *para* a liberdade. A liberdade aparece mais como meta e fim do que como caminho e meio. Quanto mais o aluno ia maturando, mais espaço de liberdade se lhe ia dando.

Por isso, a pedagogia inaciana é uma pedagogia auto-educativa, baseada numa ascética do trabalho e do esforço escolar, do estudo, do dever e da disciplina escolar. Este modo de encarar as coisas inspira-se muito na vida de Santo Inácio. Ele foi um autodidacta. Antes da sua conversão, era um homem muito impulsivo, um apaixonado, um sensual, ambicioso de glórias humanas¹². Durante a sua conversão, com a graça de Deus, alcançou um perfeito domínio de si próprio. Com a sua entrega total e incondicional a Deus, Santo Inácio conseguiu que a sua sensibilidade estivesse subordinada à sua razão, e esta a Deus.

Ora, são essas as grandes virtudes ascéticas conquistadas por Santo Inácio (desde a abnegação de si próprio, a obediência à vontade de Deus, a reflexão e o autocontrolo como pontos básicos, até chegar à integração de pensar, amar e querer no seu ponto culminante, ao serviço apostólico por amor a Jesus Cristo) que constituem as principais linhas pedagógicas dos *Exercícios Espirituais*, das *Constituições* e das primeiras *Ratio*¹³.

¹¹ Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 307, 308, 338, 340, 395, 404, 424, 484.

¹² Cfr. San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, in Idem, *Ejercicios Espirituales y Autobiografía*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1991, n. 1^a.

¹³ Cfr. Miguel Bertrán Quera, *Los principios de la primera pedagogía de los jesuitas (Un nuevo análisis y sistematización de sus fuentes desde San Ignacio hasta las primeras «Ratio Studiorum»)*, Resumen de la Tesis presentada para el grado de Doctor en Filosofía y Letras, Barcelona, Universidad de Barcelona - Secretariado de Publicaciones, 1967, p. 20.

10. Pedagogia modelada pelas circunstâncias

É importante dizer-se que, sem um ambiente exterior propício, todo o esforço educativo pode ficar minorado. Daí a importância que a pedagogia inaciana dá ao cuidado que os alunos devem ter com os seus costumes, as suas palavras, as suas conversas e as suas acções e até com o silêncio, como já referimos¹⁴. Só deste modo se pode beneficiar o estudo e o trabalho pessoal, intelectual e espiritual.

Vemos, portanto, um encorajamento constante ao esforço, à dedicação, à abnegação, isto é, tenta-se, a todo o custo, evitar a mediocridade, a superficialidade e cultivar antes os valores do trabalho, do sucesso, da reflexão, do entusiasmo, do serviço, da generosidade, da emulação.

Acredita-se que, só assim se poderão criar as condições para o aluno se tornar um futuro cidadão responsável na vida da *Polis*.

11. Pedagogia da vida e para a vida

À maneira de Inácio, a pedagogia inaciana não pretende abstrair da vida, mas antes preparar homens para a acção – não para uma acção qualquer, mas para uma acção que é fruto da reflexão, do discernimento e da avaliação.

Trata-se, portanto de um pedagogia que não fica no mundo das ideias, mas que procura educar para uma acção transformadora, uma acção capaz de criar as condições para que o mundo humano seja sempre mais divino. Assim, pode-se dizer, que a pedagogia inaciana é fortemente doutrinal, mas pouco especulativa. O pensamento interessa sobretudo em função da sua aplicabilidade real, não pela sua verdade intrínseca em si mesma. Interessa o pensamento doutrinal pela sua ligação com a verdade revelada, com o dogma feito magistério da Igreja, com a aplicação apostólica¹⁵.

Esta pedagogia inaciana optou assim por uma didáctica que não se interessa pelo accidental, mas pelo essencial; interessa-se sobretudo em conseguir que cada aluno alcance uma

¹⁴ Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 343, 351, 382, 395, 462, 249, 250.

¹⁵ Cfr. Jorge Papasogli, *San Ignacio de Loyola*, Barcelona, Edit. Eler, 1956, pp. 126ss.

compreensão dos dados essenciais que aprende, através da análise e da reflexão¹⁶. Só desse modo se consegue também chegar à interioridade de vida, como único caminho possível para a autoconquista, o autocontrole e a auto-reflexão.

O *non multa, sed multum* significa isto mesmo: o importante não é a extensão dos conhecimentos, mas antes a solidez, a profundidade e a fundamentação do saber. Desta maneira pode-se chegar mais facilmente a uma concepção da vida mais consistente e segura. Desta depende, naturalmente, a conduta da vida, a acção. Estamos ainda dentro do âmbito do fim apostólico que esta pedagogia persegue.

A gradualidade nos estudos preconizada por Inácio – Gramática-Humanidades-Filosofia-Teologia – é uma tentativa de resposta a este critério de aprofundar e fundamentar bem o saber. Inácio acreditava que o estudo sério das letras humanas predispunha bem o aluno, dava-lhe os fundamentos necessários para uma educação segura e responsável.

Dizer que a primeira educação dos jesuítas era doutrinál--prática, não significa, contudo, que se exclua dela o sentimento. De facto, embora a base não se procure no sentimento, este aparece como complemento necessário, formando como que um triângulo com a inteligência e a vontade do aluno, que vão à frente¹⁷.

À pedagogia inaciana interessava desenvolver o método mais eficaz para o aluno aprender. Optou-se, como se sabe, pelo *modus parisiensis*, porque este possibilitava maior sucesso no desenvolvimento e potenciação da capacidade intelectual de recordar, de pensar, de aprofundar, de analisar, de comparar, de expor, de sintetizar, de memorizar, de reflectir... Portanto, para a pedagogia inaciana, aprender e ensinar é uma arte. E saber viver bem, segundo os valores cristãos, é uma arte. O ideal de eloquência a atingir era fruto deste viver o aprender e o ensinar como uma arte.

¹⁶ Santo Inácio compreendeu isto a partir da sua própria vida. Cfr. *Autobiografia*, n. 8^a.

¹⁷ Cfr. Miguel Bertrán, *op. cit.*, p. 23.

12. Pedagogia humanista cristã

A pedagogia inaciana tem um ideal: conformar o homem à Pessoa de Jesus Cristo. Jesus Cristo é o Ideal, o Único que é

capaz de fazer de um homem uma pessoa. É humanista e cristã, porque, por um lado, pretende desenvolver ao máximo a personalidade humana de cada discente e, por outro, pretende conformar esta personalidade à Pessoa de Jesus Cristo.

O humanismo inaciano tem três notas características típicas: é mais teológico que filosófico (o homem deve colaborar activamente na obra salvífica de Cristo, seguindo sempre as instruções da Igreja hierárquica); luta por conciliar o cristianismo e o Renascimento; tem no educando o centro de todo o processo pedagógico.

O humanismo cristão renascentista ia mais noutra linha. Era mais livre em relação às estruturas da Igreja hierárquica e via Cristo numa perspectiva mais filosófica e mais abstracta do que prática.

Nos primeiros colégios dos jesuítas, a base da educação humanista centrava-se nos autores latinos e gregos¹⁸. Segundo Inácio, o estudo dos autores latinos formava e desenvolvia as faculdades mentais e estas, se bem estruturadas, seriam a base para uma educação moral cristã. Todavia, é bom não esquecer que a pedagogia inaciana deu também uma relevância inexcedível às línguas vernáculas e às ciências¹⁹.

13. Pedagogia da exercitação

Desta característica já se falou acima, embora implicitamente. Os *Exercícios Espirituais*, fonte de toda a pedagogia inaciana, são um livro prático²⁰. São isso mesmo, exercícios. Visam, com a graça de Deus, predispor o exercitante para procurar activamente e encontrar a vontade de Deus para a sua vida. O orientador deve ajudar essa actividade do exercitante, animando-o e incentivando-o²¹.

Tudo isto passou para a Parte IV das *Constituições da Companhia de Jesus*, onde se pede ao aluno perseverança, esforço e dedicação aos exercícios escolares, segundo a norma pedagógica: *Praecepta pauca, exempla multa, exercitatio plurima*²².

¹⁸ Embora «mitigados» pelo cristianismo.

¹⁹ É falsa a ideia de que a Companhia de Jesus descurou as ciências. Não é verdade! Basta conhecer um pouco de História e recordar grandes cientistas que saíram das Escolas jesuítas, como Ricci, Teilhard de Chardin.

²⁰ Cfr. *Exercícios Espirituais*, v.g., nn. 1, 238-260, 175-189; cfr. I. Iparraguirre e C. De Dalmases, *Obras Completas de San Ignacio de Loyola*, pp. 169-177; Ignacio Casanovas, *Introducción. Teoría-directorio-preparación*, in Idem, *Comentario de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Vol. 1, Barcelona, Balmes, 1945-1948, pp. 23-29.

²¹ Cfr. *Exercícios Espirituais*, n. 7.

²² Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, v.g., nn. 375, 378, 382, etc.

A pedagogia inaciana pretendia que o aluno colocasse na aprendizagem todo o seu ser, todos os seus sentidos, todas as estratégias possíveis. Por isso, na mesma Parte IV se preconizam algumas indicações para tomar apontamentos na sala de aula e para os ordenar²³; para saber ler e ampliar os seus conhecimentos com a leitura particular²⁴; para melhorar a sua capacidade de compreensão (preparando antes da aula a matéria a explanar pelo mestre, repetindo-a depois de a ouvir, pedindo explicações do que não compreendeu e tomando nota do mais útil)²⁵. Para saber aprofundar, analisar e sintetizar a matéria estudada deveria «haver um tempo de estudo pessoal e tranquilo, a fim de penetrarem melhor e mais fundo as questões tratadas»²⁶.

As disputas eram um exemplo claro deste plano de estudos, baseado na exercitação²⁷. Escrever e compor era de suma importância. Compor bem, implica raciocinar bem. Por isso se dava tanta importância a este exercício da composição e à sua correcção. Em muitos casos realizava-se um acto público para ler ou declamar as composições. Os próprios alunos deveriam julgar os exercícios uns dos outros²⁸.

As repetições constantes da lição na aula e fora dela, imediatamente depois de ouvida a explicação do mestre, são a prova de que a pedagogia inaciana é uma pedagogia que dá primazia, de forma decisiva, à actividade²⁹.

A *Ratio* fala de três formas de repetições sistematicamente graduadas e matizadas quanto ao seu objectivo e técnica: uma primeira, que se faz imediatamente depois da prelecção; uma segunda, no dia seguinte; uma terceira, uma vez por semana, ordinariamente ao sábado³⁰ (daí o termo «sabatina» na linguagem escolar).

As *disputationes* eram também um ponto alto nesta pedagogia. Tratava-se de arguir e defender o que estava em discussão. As disputas podiam ser *públicas, quotidianas, semanais* ou *dominicais*. Como se desenrolavam? Um aluno expunha brevemente um ponto. Outros alunos argumentavam contra ele. Por último, depois do diálogo, um aluno que presidia – muitas vezes algum condiscípulo – julgava o resultado como árbitro e, se necessário, dirigia a discussão³¹.

²³ Cfr. *Ibidem*, n. 376.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, n. 353.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, n. 374.

²⁶ *Ibidem*, n. 384. Lembremos do que dizem os *Exercícios Espirituais*, n. 2¹: «não é o muito saber que farta e satisfaz a alma, mas o sentir e gostar as coisas internamente». No mesmo sentido já diziam os latinos: *Festina lente!*, isto é, «Apressa-te... devagar! [...] e essa parece ser ainda hoje uma boa norma pedagógica» - Rafael Grisi, *Didática Mínima*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967⁶, p. 41.

²⁷ Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 378-380.

²⁸ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, nn. 312-313, 337-340, 347, 369, 375-377, 393, 403, 414 e 424; *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 380 e 456.

²⁹ Não se deve confundir repetição com um exercício de simples memorização do explicado. A repetição é um processo de aprendizagem, programado com rigor e sistematicamente, que tem como objectivo uma melhor assimilação e personalização do aprendido. A repetição tinha uma função, aprofundar a compreensão da lição. Quais as características destas repetições? Faziam-se do particular e fragmentário para o geral e completo. Aspirava-se à síntese ou

unidade do conjunto. Todavia, chegava-se a ela através de pequenas e sucessivas sínteses, cada vez mais ricas e amplas. Neste trabalho progressivo e gradual de sínteses parciais, cada vez mais completas, deveriam participar, quer o próprio aluno com o seu estudo privado, as suas interrogações e as suas propostas ao professor e condiscípulos, quer o próprio professor que, olhando para os resultados deste trabalho do aluno, optava ou não por repetir o explicado e insistia em pontos que permaneciam obscuros para aquele.

³⁰ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, nn. 342 e 343.

³¹ Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 378-380 e 456.

³² Cfr. Secretariado dos Colégios S.J. para a Assistência de Itália, *Princípios Educativos dos Colégios da Companhia de Jesus*, trad. de E. Vasconcelos, Roma, Tipografia Particular, 1963, pp. 77-78.

³³ Cfr. Herbert Franta, *Relazioni sociali nella scuola - Promozione di un clima umano positivo*, Scuola Viva/19, Torino, SEI, 1992, pp. 69-127; Alberto Vásques Tapia, *A formação de professores à luz das Características da Educação da Companhia de Jesus*, in *Jornada Latino-Americana sobre as «Características da Educação da Companhia de Jesus»*, Coleção: Documenta S.J. - 7, São Paulo, Edições Loyola, 1989, pp. 62-63.

³⁴ Cfr. Pedro Arrupe, *Carta aos Padres e Irmãos da Assistência da América*, in Idem, *Um Projecto de Educação. Cartas e discursos do P. Arrupe*, Porto/Braga, Livraria A.I./Ed. A.O., 1981, p. 67.

³⁵ Cfr. Pedro Arrupe, *La esencia de la educación*, in Idem, *La Iglesia de hoy y*

Também aqui se reflecte a didáctica activa preconizada pela pedagogia inaciana: o mestre a abrir o caminho e a orientar o trabalho; o discípulo a exercitar o aprendido; e o processo termina com o trabalho conjunto do mestre e do discípulo, corrigindo faltas ou defeitos e preparando algum novo exercício.

14. Pedagogia do exemplo

O educador é também um modelo, ou melhor, o modelo. Aos olhos dos alunos ele exprime o que significa ser pessoa. Por isso, dele se espera um estilo de ser e um comportamento coerentes com a respectiva função de educador.

Para a pedagogia inaciana, o êxito da educação depende muito da qualidade humana, científica, moral e cristã do educador. A educação é uma forma de serviço, uma forma de geração. É mais uma arte do que uma ciência; é a arte de ensinar a viver bem ³².

Por isso, a Escola é o que forem os seus educadores, porque os alunos serão o que forem aqueles seus modelos. Mais do que através dos conteúdos ensinados, os alunos aprendem pela forma como os educadores estão na Escola e na sala de aula ³³. O que o educador é é bem mais forte do que aquilo que ele diz ou faz ³⁴. Só crê em alguma coisa quem a vive. Por isso, os educadores só terão autoridade se o que eles quiserem transmitir aos educandos for, em primeiro lugar, vivido por eles. Educar é obra de testemunhas, e na educação, a força do testemunho é insubstituível ³⁵.

Desta forma, educar é, em primeiro lugar, uma obra de caridade: caridade para não escandalizar os mais débeis, que, neste caso, são os alunos; caridade também, no aspecto positivo, no sentido de que os professores devem dar aos alunos aquilo a que eles têm direito e que começa por um exemplo verdadeiramente humano, que os ajude a crescer na sua liberdade ³⁶.

É evidente, porém, que, para desempenhar bem o seu papel, o educador se deve convencer que é um cooperador e ajudante de Deus no esforço educativo. Esta é a lição dos *Exercícios Espirituais*, que deve ser colhida no mundo da edu-

cação³⁷. O papel principal desempenha-o Deus e o próprio estudante. Se isso for respeitado e assumido, o professor estará a fazer a vontade de Deus e a colaborar também no seu próprio processo de santificação.

Os estudantes têm necessidade de sentir um interesse muito vivo e próximo por parte do educador. Santo Inácio expressou-o claramente na Parte IV das *Constituições da Companhia de Jesus*³⁸. E é no amor gratuito que o educador revelará toda a sua grandeza humana e, por isso, divina.

Para a pedagogia inaciana, o professor tem o dever de ser um modelo, não apenas humano, mas também espiritual para os seus alunos. A este propósito escreve a *Ratio*:

Ayude además a los discípulos con frecuentes oraciones ante Dios y con los religiosos ejemplos de su vida. Será conveniente no omitir exhortaciones, por lo menos en la víspera de los días más solemnes y cuando se conceden vacaciones algo más alargadas. Exhórteles sobre todo a hacer oración a Dios, a examinar la conciencia por la noche, a recibir dignamente y con frecuencia los sacramentos de la penitencia y de la Eucaristía; a oír misa diariamente y el sermón todos los días de fiesta, a evitar las costumbres perjudiciales, a detestar los vicios, a practicar las virtudes dignas de un cristiano³⁹.

E «Ruegue con frecuencia a Dios por sus discípulos y edifíquelos con el ejemplo de su vida religiosa»⁴⁰.

Desta maneira, o professor vai entrando devagarinho na alma do aluno, sem violentações nem exageros, como refere a Parte IV das *Constituições da Companhia de Jesus*⁴¹.

Esta radicação em Deus⁴², como princípio, meio e fim da sua vocação pessoal e pedagógica, pode dar ao educador uma segurança e confiança totais na assistência e ajuda especial de Deus⁴³.

E, como é evidente, nunca se poderá separar oração e exemplo⁴⁴. Escreveu o P. Jerónimo Nadal, nos *Monita pro Scholarum Magistris Collegii Coimbrae*:

Por lo que toca a sí mismo, cada profesor considere de cuánta importancia es el oficio que tiene, y cuánto ha de procurar que el profesor sea superior en toda perfección, como ejemplar para sus alumnos⁴⁵.

del futuro, Bilbao/Santander, Mensajero/Sal Terrae, 1982, p. 445.

³⁶ Cfr. Sergio Bernal Restrepo, *I grandi principi della spiritualità ignaziana*, in F. Guerello e P. Schiavone (Eds.), *La Pedagogia della Compagnia di Gesù*, Atti del Convegno Internazionale - Messina 14-16 novembre 1991, Messina, E.S.U.R. - Ignatianum Messina, 1992, p. 392.

³⁷ Cfr. *Exercícios Espirituais*, n. 15.

³⁸ Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, nn. 365, 367, 374, 393, 481, 482, 484 e 455.

³⁹ *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, n. 125.

⁴⁰ *Ibidem*, n. 314.

⁴¹ Cfr. *Constituições da Companhia de Jesus*, Parte IV, cap. 16. Diz, a este propósito o Padre Nadal, ao visitar o Colégio de Viena, em *Mon. paed.* (107), p. 812: «sean todos [los alumnos] incitados poco a poco a la piedad según su capacidad, y no sólo a la piedad sino también a la perfección religiosa; y todos [los maestros] se resuelvan a ayudar a las almas, e impriman este deseo en el corazón desde los más tiernos años».

⁴² Os *Mon. paed.* (92), p. 104, recomendam aos professores que sejam: «xíminos en piedad [...] que condimenten con su piedad las lecciones de los autores seculares y de los sagrados para edificación de sus oyentes, en la caridad y en Cristo».

⁴³ Cfr. *Ibidem* (107), pp. 647 e 648.

⁴⁴ Cfr. François Charmot, *La pédagogie des jésuites. Ses principes - son actualité*, Paris, Aux Éditions Spes, 1951, pp. 393-396.

⁴⁵ *Mon. paed.* (107), p. 647.

Por outro lado, o educador está em contacto contínuo com o aluno. É, por isso, o primeiro instrumento na execução dos planos de Deus. Ora, isso exige dele o permanente exercício das suas virtudes naturais e sobrenaturais, apoiadas numa grande capacidade de abnegação⁴⁶.

De referir ainda, a grande devoção à Virgem Maria que se pretende fomentar, como meio para se chegar à pureza de coração e condição necessária para se progredir nos estudos. Sabe-se quanto os Jesuítas crêem na pureza de coração como meio de ajudar os estudos⁴⁷.

Além disso, o educador deve ser um modelo de cristão. A esse respeito escrevia Santo Inácio:

durante as aulas, quando se oferecer ocasião, ou fora delas, [os professores] procurarão especialmente levar os alunos ao amor e ao serviço de Deus Nosso Senhor, e às virtudes com que lhe hão-de ser agradáveis, e a orientar para este fim todos os seus estudos. Para lho recordar, há-de um deles, antes de começar a aula, recitar uma breve oração feita para esse fim, permanecendo o professor e todos os discípulos descobertos e atentos⁴⁸.

Assim se vê que as finalidades da escola foram muito claramente estabelecidas por Santo Inácio. Todavia, os alunos não devem ser coagidos à prática da piedade. Exortá-los sim, mas nunca obrigá-los, como já sabemos: «procure-se persuadi-los com amor, sem os constranger a isso»⁴⁹.

Vemos, portanto, que o ensino da religião cristã toca o coração da pedagogia inaciana, cujo fim último é a subordinação do homem ao Reino de Deus⁵⁰. Por isso, a pedagogia inaciana supõe uma vida espiritual intimamente ligada à intelectual⁵¹.

Tudo isto tem a ver com o fim da Companhia que é:

ajudar as almas próprias e as do próximo a atingir o fim último para que foram criadas. Este fim exige uma vida exemplar, doutrina necessária, e maneira de a apresentar⁵².

Educar, portanto, é um serviço que começa na responsabilidade de o educador se assumir como modelo de vida para os seus alunos.

⁴⁶ Cfr. Miguel Bertán, *op. cit.*, pp. 70-73.

⁴⁷ Cfr. *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu*, n. 324. Sabe-se quanto a Companhia dinamizou as Congregações Marianas, ao longo da História, sobretudo nas Escolas. Nestas Congregações alistavam-se todos os alunos mais distintos, os quais formavam uma hierarquia bem definida, com o seu presidente, assistentes, consultores e simples congregados, e celebravam, a seu tempo, reuniões devotas, para louvar Maria, receber a sagrada comunhão, ouvir uma exortação do seu director e melhorar a sua vida espiritual. Estas Congregações eram tão queridas pela Companhia que a *Ratio* recomenda ao Reitor que as introduza no seu Colégio.

⁴⁸ *Constituições da Companhia de Jesus*, n. 486.

⁴⁹ *Ibidem*, n. 482.

⁵⁰ Cfr. Maria Teresa R. Rodrigues, «Acerca das atitudes e valores do ensino da Companhia de Jesus», *Revista Portuguesa de Filosofia* 49 (1993), 249-251.

⁵¹ Cfr. Mario Scaduto, «Alle origini della pedagogia dei gesuiti», *Civiltà Cattolica* I (1976), 461-462.

⁵² *Constituições da Companhia de Jesus*, n. 307.

Conclusão

Litterae et virtus eis o quadro envolvente, o motor da pedagogia inaciana. Na pedagogia inaciana, saber e ser, ciência e sabedoria mostram-se no amor a Deus, que é louvor, no amor para consigo próprio e na caridade para com os outros, que é serviço na acção discernida.

Deste distintivo característico resulta que a pedagogia inaciana pretende educar pessoas cristificadas, capazes de colocarem, generosamente, todos os seus dons ao serviço de uma acção transformadora e cristificante do mundo. O mundo só é humano se divinizado – esta é uma das grandes crenças da pedagogia inaciana.

Dizem as *Características da Educação da Companhia de Jesus*:

Uma resposta amorosa e livre do amor de Deus não pode ser simplesmente especulativa ou teórica. Por muito que custe, os princípios especulativos devem levar a uma acção decisiva: 'o amor mostra-se nas obras'. Inácio pede um compromisso total e activo dos homens e mulheres que, 'para imitarem e se parecerem mais activamente com Cristo Nosso Senhor' hão-de pôr em prática os seus ideais, no mundo real da família, dos negócios, dos movimentos sociais, das estruturas políticas e legais e das actividades religiosas ⁵³.

Por isso, a educação da Companhia impele a uma vida activa ao serviço da fé e da justiça ⁵⁴.

Ensinar é uma vocação; aprender um direito e um dever. Quem não quer aprender não quer participar na vida dos homens e um egoísta é um falhado na sua vocação de viver a vida *com* e *para* os outros homens.

Por isso, a pedagogia inaciana educa para a participação e para a responsabilidade nas opções; e só pode decidir bem quem é livre; e só é livre quem optou por ser um sujeito, e não um objecto no mundo. A pedagogia inaciana pretende e aspira assim a que os seus alunos (todos os seus alunos) sejam *líderes* na acção, capazes de transformarem o mundo através dos valores cristãos.

⁵³ *Características da Educação da Companhia de Jesus*, Braga, GRACOS – Grupo de Reflexão e Análise dos Colégios da Companhia de Jesus, 1987, n. 71.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, nn. 73-76.

Não há uma educação neutra e a Companhia de Jesus acredita que a educação que oferece pode ajudar o mundo a ser uma realidade mais vivível, através dos agentes multiplicadores cristificados, que são os seus alunos.

A construção do mito do Marquês de Pombal no discurso maçónico-liberal português - I *

José Eduardo Franco **

Annabela Rita ***

O herói está omnipresente, na política como na história.

No topo da hierarquia encontramos a figura carismática do Salvador, berdeira e adaptada do imaginário religioso [...].

O herói funciona como condensador e amplificador de uma mensagem.

Ele representa uma variedade larga de projectos e expectativas.

LUCIAN BOIA ¹

1. A problemática das imagens de Pombal

O Primeiro-Ministro de D. José I é uma das figuras políticas do nosso país sobre quem mais se escreveu tanto em Portugal como no estrangeiro. Escreveu-se mais sobre o que se quis que a sua acção significasse e menos sobre o que ela significou de facto. Por isso, muita da literatura produzida em torno do Marquês de Pombal está minada ideologicamente, na medida em que este político, «déspota» e «iluminado», foi mitificado e usado como bandeira e símbolo dos ideais revolucionários que, ao longo do século XIX e das primeiras décadas do século XX, os movimentos laicos, anticlericais e anti-legitimistas, quiseram implantar².

A Maçonaria preponderou, sem dúvida, neste esforço mitificador do Primeiro-Ministro de D. José I, instrumentalizando a sua glorificação como bandeira ideológica de combate para depor e substituir a velha ordem social, teológica e absolutista. Daí as imagens estereotipadas e desenraizadas da verdade histórica de um Pombal como precursor da Revolução Francesa, dos Direitos Humanos, dos valores liberais, da liberdade de opinião e de consciência e, numa idealização mais extrema, da própria Democracia...

Na procura de deslindar a historiografia pombalina das apreciações ideológicas maniqueístas filo e antipombalinas, avaliação das contradições patentes no esforço mitificador de Pombal realizado pela Maçonaria portuguesa no século XIX e início do XX, que o apresentava, paradoxalmente, como precursor dos ideais revolucionários e valores liberais. Sugere-se que a preponderância dos objectivos laicistas e anticlericais, designadamente antijesuíticos, explicam tais incoerências.

¹ Lucian Boia, *Pour une bistoire de l'imaginaire*, Paris, 1998, pp. 187-188.

² José Eduardo Franco, «Para a desmitificação de Pombal», *Broteria* 156 (2003), 189-191. O presente artigo é o desenvolvimento e aprofundamento do estudo da problematização iniciada nessa «nota de leitura».

* Este artigo será muito brevemente publicado de forma mais completa em livro.

** Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira da Universidade Católica Portuguesa.

*** Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa.

Contra os filopombalistas que fizeram de Sebastião José de Carvalho e Melo o *Prometeu* ou o *Hércules português*, o herói do progresso e da iluminação de Portugal, inimigo visceral do obscurantismo, da «hidra jesuítica», os antipombalistas teceram uma lenda negra deste ministro, fazendo dele o *Nero Português*, uma tempestade que semeou apenas desgraças, desordem e impiedade. Donde o mito bipolar de Pombal!

Condicionadas em grande medida pelo que representou a campanha antijesuítica pombalina, muitas das análises da figura política de Sebastião José produzidas pela historiografia portuguesa e estrangeira estão enfermadas ideologicamente. Daí que seja fácil encontrar tanto o elogio mais abnegado como a crítica mais feroz a esta marcante figura da história portuguesa³.

Borges de Macedo identifica três grandes correntes interpretativas que divergem na avaliação do desempenho político de Pombal:

Uma primeira corrente tem considerado a acção de Pombal como catastrófica para o País, que precisa de ser defendido contra governantes da sua natureza ou ideologia. Outra toma-o como o precursor do laicismo anticlerical; ele teria, por essa via, posto o 'dedo na ferida' quanto às causas da decadência de Portugal. Portanto, para remover essa decadência, era preciso 'continuí-lo'. Problemas práticos, julgam os autores. Uma terceira corrente (onde toma posição corajosamente Camilo Castelo Branco) entendia que Carvalho e Melo deve ser 'julgado' quanto aos meios de governo que praticou e ao conteúdo da sua actividade, no que se refere à ligação desta com a Moral⁴.

Em virtude destas apreciações tão contrastantes se compreende o pedido quase angustiado do historiador Ernst Bloch aos historiadores portugueses: «Pombalistas, antipombalistas, dizei-nos tão somente quem foi Pombal»⁵.

A época pombalina é indubitavelmente um dos períodos da nossa historiografia mais marcado por «interpretações ideológicas da história», dividindo opiniões e perspectivas de recomposição do passado, como bem nota Reis Torgal que interpreta assim o significado do pombalismo:

³ Recentemente foi publicado um estudo interessante que procura lançar mais uma luz e abrir novos caminhos para operar uma releitura crítica da vida e obra do Marquês de Pombal, começando por estabelecer o roteiro da imensa bibliografia filo e antipombalina existente nas bibliotecas e arquivos portugueses. Cf. António Lopes, *Enigma Pombal, Nova documentação. Tentativa de interpretação*, Lisboa, Roma Editora, 2002.

⁴ Jorge Borges de Macedo, «Dialéctica da sociedade portuguesa no tempo de Pombal», in *Como interpretar Pombal? No bicentenário da sua morte*, Lisboa-Porto, Brotéria, A.I., A.O., 1983, p. 15.

⁵ Este apelo foi registado por Joel Serrão, «Repensar Pombal», in Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Pombal revisitado*, Vol. I, Lisboa, Estampa, 1984, p. 353.

Ele significou a viragem decisiva do absolutismo, que deixa de ser condicionado predominantemente pela velha nobreza 'senhorial' e pelo clero ultramontano para ser, em termos políticos, a afirmação de uma burguesia intelectual e mercantil, de um novo clero e de uma nova nobreza de Estado. Por outro lado, representa a primeira grande tentativa, que as próprias circunstâncias extremamente graves haviam criado, de encarar de frente os grandes problemas económico-políticos do país, o que implicava alterações fundamentais geradoras de situações de conflito. Ao nível ideológico, orienta-se, à sua maneira, pelas vias do 'absolutismo esclarecido', afirmando assim sem qualquer subterfúgio, a origem directa do poder, a concentração total da soberania no rei (e, na prática, no seu gabinete) e a oposição sistemática ao ultramontanismo, até aí considerado como ideologia político-eclesiástica oficial, cobrada de uma defesa viva de teses galicanistas, que até então eram consideradas como heterodoxas⁶.

⁶ Luís Reis Torgal, *História e ideologia*, Coimbra, Minerva, 1989, p. 47.

Assim sendo, o nosso sentido interpretativo deverá ser marcado pelo esforço, que sabemos árduo, de despir a roupagem ideológica que a nossa historiografia herdou e, nessa linha, percorrer tanto quanto possível uma via complexiva que desbrave as motivações profundas passíveis de nos permitir fazer uma aproximação do significado da construção do mito do Marquês de Pombal ao longo do período do liberalismo português. Procuraremos entender esta construção mitográfica num quadro de transformação de macro-estruturas, ou seja, da mentalidade política e social, e dos paradigmas culturais que tinham informado a vida portuguesa nos séculos precedentes⁷.

Para o efeito, urge desminar ideologicamente muita da historiografia produzida em torno desta figura controversa para limpar a imensa poeira das visões apaixonadas (e que ainda enfermam algumas leituras dos nossos manuais) que impede a construção de uma visão equilibrada do seu real papel histórico. É hoje pertinente empreender uma nova leitura global da época pombalina para deslindar criticamente os seus enigmas e estigmas. A tarefa preliminar que importa realizar será certamente despir muita da roupagem mítica que esconde a identidade real da acção histórica deste político no seu contexto vital.

⁷ Cf. António Matos Ferreira, «Desarticulação do Antigo Regime», in Carlos Moreira Azevedo (dir.), *História Religiosa de Portugal*, Vol. 3, Lisboa, Círculo de Leitores, 2000, pp. 21ss.

2. Apreciações maniqueístas: Filopombalismo e anti-pombalismo

Logo no reinado de D. Maria I começaram a divisar-se claramente estas duas correntes distintas na avaliação do governo liderado pelo ministro Carvalho e Melo. Primeiro, em nome de interesses de restauração de regalias perdidas ou de garantir conquistas alcançadas e privilégios adquiridos, e que depois vieram a ganhar forma ideológica, adensando fracturas numa crescente cisão cultural que atravessará transversalmente todo o século XIX português⁸. Como comenta Borges de Macedo de forma identificativa,

os governantes e as classes pensantes do país dividiam-se em dois grupos bem distintos: os pombalinos e os antipombalinos; para os primeiros, representados pelo ministro Sousa Coutinho, as amarguras da governação de Sebastião José de Carvalho e Melo foram esquecidas para darem lugar a uma interpretação da sua atitude quase laicista, jusnaturalista, precursora de novos tempos e de novas formas de governo, ligadas aos conceitos do despotismo iluminado. A segunda corrente, expressa no Visconde de Vila Nova de Cerveira, tradicionalista, considerava ignominioso o período pombalino⁹.

Sendo certo que a Sebastião José se deveu o protagonismo determinante da consecução da política josefina, quer nos seus êxitos, quer nos seus fracassos, e dos projectos reformistas implementados então no reino, não é menos verdade que a condução desta política foi feita com total protecção e confirmação do Rei que, além do mais, lhe delegou poderes extraordinários para agir, poderes nunca até então cedidos a um ministro na história política da monarquia portuguesa. Também não deixaram de ser co-responsáveis da obra política pombalina os seus colaboradores e ideólogos, assim como os sectores e grupos de interesse e clientelas que beneficiaram e caucionaram a viabilização da execução das políticas do poderoso ministro. Mas, logicamente, «dentro deste condicionalismo natural tem o Marquês a grandeza de um chefe de governo que compreendeu e enfrentou alguns dos problemas da sua pátria»¹⁰.

⁸ Cf. Luís Reis Torgal, «Pombal perante as ideologias tradicionalistas e católicas», in *Pombal revisitado*, pp. 131ss.

⁹ Jorge Borges de Macedo, «Marquês de Pombal», in Joel Serrão (dir.), *Dicionário de História de Portugal*, Lisboa, s.d., pp. 113-114.

¹⁰ *Ibidem*, p. 121.

O próprio ministro, como bem encontramos patenteado nas memórias apologéticas do fim da sua vida em que se compara na desgraça a Sully, ministro francês de Henrique IV, estava bem ciente da importância da sua obra política e de quanto ela iria marcar o destino de Portugal. Estava convicto de que os vindouros lhe iriam reconhecer os méritos que os seus contemporâneos desdenhavam¹¹.

Esta convicção que se haveria de revelar profética também foi partilhada e expressa pelo doutor Frei Joaquim de Santa Clara, monge beneditino, que morreu Arcebispo de Évora. Este beneditino, na oração fúnebre consagrada à memória política de Pombal, (discurso pronunciado, após seu falecimento a 8 de Maio de 1782, nas exéquias presididas pelo seu antigo colaborador D. Francisco de Lemos bispo-conde de Coimbra¹²), considera o Ministro Carvalho e Melo como homem certo colocado pela providência à frente dos destinos do país, onde realizou uma obra que marcaria indelevelmente o futuro do reino:

O Marquês de Pombal é morto: o sábio, o laborioso, o intrépido ministro, o homem extraordinário que a Providência tinha tirado dos seus tesouros para combater contra as desgraças do seu século. O Marquês de Pombal é morto, mas a profundidade dos seus conhecimentos, a extensão da sua alma, a lembrança dos seus longos trabalhos, a imagem sempre presente dos seus grandes serviços, a utilidade e felicidade pública, puderam parar a rapidez dos seus anos, pondo-os, como em depósito, no reino d'essa glória incorruptível que o fará imortal em todas as idades¹³.

Num dos epitáfios dedicados à memória do Primeiro-Ministro de D. José I ficaram bem estilizados no louvor da sua obra política alguns dos epítetos mais emblemáticos (fanatismo, hipocrisia) tropologicamente usados para caracterizar o jesuitismo que ele escorraçou do Reino e em torno do qual cinzelou um fabuloso mito:

Aqui jaz
Sebastião José de Carvalho e Melo
Marquês de Pombal
Ministro e Secretário de Estado

¹¹ Cf. Sebastião José de Carvalho e Melo, *Memórias secretissimas e outros escritos*, Lisboa, s.d., pp. 138ss.; John Smith, *Memórias do Marquês de Pombal, contendo extractos dos seus escritos e da correspondência inédita existentes em diferentes Secretarias de Estado*, Lisboa, 1872.

¹² Cf. «Relação das exéquias feitas à memória do Marquês de Pombal», BNL, *Colecção pombalina*, cód. 684, doc. 33.

¹³ Joaquim de Santa Clara, *Elogio fúnebre ao Marquês de Pombal*, Lisboa, 1826, pp. 1-2. Júlio Firmino Judice Biker (ed.), *O Marquês de Pombal. Alguns documentos inéditos*, Lisboa, 1882, pp. 7-8; e João de Saldanha e Sousa (Conde de Rio Maior), *O Marquês de Pombal. Sua vida e morte cristã*, Lisboa, 1934. O corpo do Marquês de Pombal foi depositado na Igreja de Nossa Senhora do Cardal junto ao convento de Santo António habitado por franciscanos capuchinhos, actual edifício da Câmara Municipal de Pombal. O governo mariano não autorizou a trasladação do féretro para o jazigo que o próprio Sebastião José tinha mandado preparar em Lisboa na Igreja onde tinha sido baptizado, a ermida das Mercês situada na travessa do mesmo nome. Assim, os restos mortais deste Ministro permaneceram na Igreja do Cardal entre 1782 e 1856. Mas, entretanto, o sarcófago do Marquês de Pombal foi alvo de violação por populares e por soldados franceses aquando das invasões napoleónicas de 1811. Mas só no ano de 1856, por iniciativa da Câmara de Lisboa, os restos mortais de Carvalho e Melo foram trasladados para a ermida das Mercês conforme vontade do falecido, onde ficaram depositados sobre o adorno de dois elefantes esculpidos em pedra. Mas em breve este túmulo desapareceria

em destino incerto, talvez sendo roubado ou vendido em leilão. Apenas se sabe com certeza que no ano de 1923, por iniciativa da Associação da Extinção das Congregações Religiosas, os alegados restos mortais do Marquês de Pombal foram depositados na Igreja da Memória mandada construir pelo governo pombalino para agradecer a preservação da vida de D. José I no atentado regicida de que foi alvo em 1758. Cf. Rocha Martins, *O Marquês de Pombal desterrado, 1777-1782*, Lisboa, 1938, pp. 284ss.; e António Lopes, S.J., *Roteiro histórico dos Jesuítas em Lisboa*, Braga, A.I., A.O., 1985, pp. 96-98.

De D. José
Rei de Portugal;
O qual reedificou Lisboa,
Animou a Agricultura,
Estabeleceu fábricas,
Restaurou as ciências,
Estabeleceu as Leis,
Reprimiu o vício,
Desmascarou a hipocrisia,
Desterrou o Fanatismo,
Regulou o Tesouro Real,
Fez respeitada a soberana autoridade,
Cheio de glória,
Coroadado de Louros,
Oprimido pela calúnia,
Louvado pelas Nações Estrangeiras,
Como Richelieu
Sublime em projectos,
Igual a Sully na vida e na morte:
Grande na prosperidade,
Superior na adversidade,
Como filósofo,
Como herói,
Como cristão,
Passou à eternidade
No ano de 1782
Aos 83 da sua idade
E no 27 da sua administração¹⁴.

¹⁴ Marquês de Pombal, *Cartas e outras obras selectas*, 4.ª ed., Tomo I, Lisboa, 1848, p. XX.

3. Motivos da exaltação do Ministro Carvalho e Melo: Significados e funcionalidades

No decurso do liberalismo português, e logo desde os seus alvares, regista-se um esforço cada vez mais visível para reabilitar a obra de Pombal e para relê-la como um marco percursor das conquistas revolucionárias do século XIX. O protagonismo que o pequeno fidalgo Sebastião José de Carvalho e Melo revelou e o lugar cimeiro que alcançou na esfera política do Antigo Regime, assim como as reformas estruturais que tentou implantar em vários sectores vitais da sociedade e do Estado, foram sumamente valorizadas e entendidas como o advento de um regime e de uma ordem social novos, ou, pelo

menos, como o primeiro grande abalo sísmico da velha arquitetura sociológica absolutista e clerical que iria acabar por fazer ruir os seus pilares fundamentais alicerçados na Igreja e na Nobreza das regalias e dos privilégios.

Neste processo de valorização da política pombalina, instituindo-a como modelo ou princípio de uma nova era para Portugal, a Maçonaria teve um papel determinante na construção de uma imagem luminosa do Marquês de Pombal como herói restaurador do velho prestígio de Portugal na cena internacional e como o político iluminado que abriu portas para que entrassem o progresso e a liberdade no país.

Não se pode compreender este empenho das lojas maçónicas na promoção da memória de Carvalho e Melo e na adopção deste ministro como um dos seus patronos e inspiradores mais acarinhados fora do ideário secularizante e, mais tarde, laicista que a Maçonaria tentou implantar, o qual comportou um investimento crescente no combate ao domínio e influência do clero, em geral, e dos Jesuítas, em particular, na sociedade e na política portuguesas.

Não possuímos dados absolutamente conclusivos que provem a filiação de Pombal na Maçonaria. Todavia, o empenho deste ministro no combate à Companhia de Jesus e à limitação dos privilégios eclesiásticos fez crer a muitos, especialmente ao longo do século XIX, que a sua política eclesiástica obedecia a um plano conspirativo concertado da Maçonaria e do despotismo esclarecido em toda a Europa contra o poder da Igreja. Esta colagem de Sebastião José a esta organização secreta foi não só alimentada pelos sectores antipombalinos e filojesuíticos, mas também pelos sectores filopombalinos ligados à ordem maçónica ao longo do período do liberalismo e da I República. A própria instituição maçónica chegou a adoptar Pombal como uma das suas figuras de referência, senão mesmo um dos seus antigos filiados de mais valor. Ferrer Benimeli recorda que a nível internacional não deixou de ter sido destilada uma imagem de Carvalho e Melo resultante desta associação com os Pedreiros Livres¹⁵.

¹⁵ Cf. José A. Ferrer Benimeli, «Pombal y la masonería», in Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Pombal revisitado*, Vol. I, Lisboa, Estampa, 1984, pp. 75-95.

Assim, não se pode dissociar a construção do mito luminoso de Pombal da difusão de um outro mito, este de sinal contrário, o mito negro dos Jesuítas, pelos intelectuais e publicistas maçons ao longo de todo o liberalismo até à I República. Estes dois mitos emergiram como elementos fundamentais da propaganda maçónica, laica e anticlerical contra a dita era do obscurantismo e em prol da instauração da nova ordem maçónica do progresso, da igualdade e da fraternidade.

O Marquês de Pombal foi elevado ao estatuto de herói da modernidade portuguesa e precursor de valores democráticos em função da sua política regalista e antijesuítica e subjugadora da poderosa nobreza tradicional ao poder absoluto do Estado. Nobres, Jesuítas e hierarquia eclesiástica foram domados pelo chicote da política reformista e persecutória daquele Ministro que alcançou das mãos do monarca D. José I um poder quase ilimitado. O rei tornou-se uma marionete nas mãos deste hábil político. À luz de uma ideologia política ultra-absolutista, passou para o controlo do Estado as principais actividades produtivas do país, através da criação de companhias monopolistas; reformou e estatizou as instituições de controlo social, nomeadamente a Inquisição. Por outro lado, no entanto, publicou medidas há muito desejadas que foram concebidas com uma visão avançada: a derrogação da absurda distinção entre Cristãos-Velhos e Cristãos-Novos e o decreto da liberdade dos índios. Mas sobre a roupagem iluminada que envolveu o anúncio e a consignação legal destas medidas escondiam-se interesses económicos e estratégias políticas bem calculadas e mais poderosas que a bela intenção humanizante.

Toda a orquestra dos organismos e instituições representativos da sociedade do Antigo Regime passou a funcionar sob a batuta vigilante e restritiva do governo da monarquia. O mesmo aconteceu com o ensino, que foi reformado à luz das novas correntes pedagógicas e científicas do iluminismo europeu. Pombal teve o mérito de criar o primeiro sistema de ensino estatal na Europa, embora os seus efeitos a curto e a médio prazo não tenham sido tão transformadores como se quis crer.

A acção política do Marquês de Pombal não esteve isenta de contradições, que se verificam, acima de tudo, entre o discurso e a prática. Se, por um lado, procurou em teoria iluminar e libertar Portugal, na prática, desenvolveu uma política altamente repressiva, não dando margem de manobra a quem pretendesse inovar ou pensar fora dos limites estreitos da obediência pura aos ditames do Estado e à ordem estabelecida pela ideologia política dominante. A única fonte de progresso e de felicidade para o povo era a vontade real. O meio mais adequado para colaborar nesse processo era obedecer subservientemente à política do governo que interpretava essa vontade soberana. Donde, toda a política altamente repressiva desenvolvida pelo Ministro no sentido de esmagar qualquer forma de oposição e calar as vozes críticas com a instauração da mordaza chamada de devassa perpétua para surpreender e incriminar os descontentes do regime. As consequências ficaram bem patentes na sobrelotação das prisões régias com presos políticos. Emblemática desta política que não tolerava a existência de qualquer oposição crítica, nem muito menos do exercício da liberdade de opinião, foi a proibição do único órgão de imprensa periódico do país logo no início da década de 60 da segunda metade do século XVIII. Enquanto, pela Europa, a imprensa periódica começava a despontar com entusiasmo, em Portugal, o único jornal que existia, intitulado de *Gazeta de Lisboa*, foi suspenso de forma compulsiva por ordem do governo pombalino.

O vigor e a abrangência do projecto político reformista pombalino marcaram indelevelmente a sua época¹⁶. Todavia, os resultados e os sucessos foram encarecidos tanto nos textos apologéticos pombalinos, como posteriormente nos escritos dos filopombalistas, muito acima dos seus reais efeitos concretos. De qualquer modo, esse louvor é justificado, apesar da consciência dos limites históricos das reformas pombalinas, em nome da grandeza enaltecida do significado do gesto político de Pombal que se teria tornado precursor dos novos tempos que mais tarde se afirmariam.

¹⁶ Além das medidas políticas pombalinas já referidas, importa ainda lembrar as iniciativas políticas da reconstrução de Lisboa a seguir ao Terramoto de 1755, a criação do Erário Régio em 1761 e da Imprensa Régia em 1769, a publicação da Lei da Boa Razão em 1769, além da criação de um conjunto de companhias monopolistas que abrangeram vários ramos de actividade produtiva e comercial do país, entre outras.

Na nossa óptica, o factor mais relevante, como se comprova pelos documentos, que determinou o investimento maçónico na exaltação de Pombal foi mormente a sua política antijesuítica, regalista e ultramontana que as lojas maçónicas prosseguiram na sua versão anticlerical através de uma propaganda intensa ao longo de Oitocentos. Acima de tudo, Pombal foi eleito como paradigma desta campanha ideológica e de tudo o que ela significava, e, principalmente, a sua medida paradigmática, sempre cantada, da expulsão da Companhia de Jesus do país em 1759. De facto, nos textos laudatórios vindos a lume com a chancela de mações ou de instituições maçónicas em favor do Marquês de Pombal, emerge obrigatoriedade e enfaticamente a questão jesuítica. O louvor de Pombal é feito em função da necessidade programática de execração do jesuitismo a que é dado o maior relevo. Por isso, consideramos que o mito heróico e luminoso do Marquês de Pombal é um mito subsidiário do grande mito negativo do *complot* jesuítico¹⁷. Recorde-se que uma das obras mais lidas nas lojas maçónicas, como catecismo antijesuítico desde o Primeiro Liberalismo, era precisamente aquela que é considerada a «Bíblia do antijesuitismo português», a *Dedução Cronológica e Analítica* escrita sob a supervisão do Marquês de Pombal¹⁸ e editada pela primeira vez em 1767/1768.

¹⁷ Sobre a formação e significado do mito da Companhia de Jesus ver José Eduardo Franco, «A fundação pombalina do mito da Companhia de Jesus», *Revista de História das Ideias* 22 (2001), 209-253.

¹⁸ Cf. A. H. de Oliveira Marques, *História da Maçonaria em Portugal: Das origens ao triunfo*, I parte, Lisboa, Presença, 1990.

A pertença ou não de Pombal à Maçonaria

O clima antijesuítico e secularizante, que caracterizou os movimentos liberais e de inspiração maçónica do século XIX, dominou os debates em torno da questão religiosa que fracturou ideologicamente a sociedade portuguesa desde o liberalismo até à instauração do regime republicano em 1910. Neste ambiente ideológico encrespado se deve compreender a adopção e exaltação da figura do Carvalho e Melo como águia da Maçonaria Portuguesa. A questão ideológico-religiosa que envolveu e motivou o investimento maçónico na promoção de Pombal é mais decisiva para perceber esta adopção paradoxal de um déspota do Antigo Regime por uma instituição promo-

tora de valores democráticos, do que a questão não resolvida da pertença ou não de Pombal à instituição maçónica¹⁹.

Com efeito, ainda não está cabalmente resolvida entre os historiadores de diferentes filiações ideológicas, especialmente entre historiadores maçons e jesuítas, a questão de saber se Carvalho e Melo foi ou não iniciado na Maçonaria no período em que desempenhou funções diplomáticas ao serviço da monarquia portuguesa em Londres e em Viena de Áustria. Estudiosos como Domingos Maurício e Ferrer Benimeli consideram a inexistência de provas documentais suficientemente credíveis para dar como certa a presuntiva iniciação maçónica desta personalidade. Por outro lado, historiadores como Oliveira Marques e Alves Dias procuraram valorizar alguns indícios e registos documentais susceptíveis de dar como muito provável a iniciação pombalina numa loja londrina da maçonaria²⁰.

Estes últimos reconhecem alguma consistência e plausibilidade na tese defensora de um Pombal mação, procurando assim legitimar a tradição maçónica do liberalismo e da I República que adoptou Pombal, primeiro como seu Patrono e Modelo, e depois, mais tarde, registando-o como tendo sido seu membro efectivo. Diversamente, os historiadores da Companhia de Jesus procuram denunciar a inconsistência desta legitimação maçónica da política pombalina, retirando credibilidade à teoria da conspiração que explicaria a expulsão dos Jesuítas como tendo sido uma medida orquestrada nas lojas maçónicas, na lógica do mito do *complot* e do *contra-complot*, para abater o poder jesuítico. Esta tese produziu a imagem da existência de uma rede maçónica, de que Pombal era um dos elos importantes. Esta rede conspiracionista abraçaria as várias monarquias europeias através dos seus mais destacados dirigentes iluminados. Os vários pólos maçónicos espalhados pela Europa teriam agido de forma concertada nos vários países, prosseguindo o ideário fundamental de fazer derruir o poder da Igreja começando por destruir a hegemonia dos Jesuítas. Desta rede de *complot* maçónico fariam parte além de Pombal, Aranda, Choiseul, Tanuci, etc. Mas esta é uma teoria que a historiografia mais recente tem mostrado não ter fundamentos credíveis²¹.

¹⁹ Cf. José Eduardo Franco, «Gênese e evolução do anti-jesuitismo em Portugal», in *Actas do Colóquio sobre 'O anticlericalismo Português: História e Discurso'*, Coordenação de Luís Machado de Abreu e António José Ribeiro Miranda, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 2002, pp. 71-93.

²⁰ Ver os textos deste debate a que aludimos: Domingos Maurício, «Pombal e a Maçonaria», *Brotéria* 89 (1969), pp. 482-486; A. H. de Oliveira Marques & João José Alves Dias, «Pombal na tradição maçónica portuguesa», in Maria Helena Carvalho dos Santos (coord.), *Pombal revisitado*, pp. 63-71; e José A. Ferrer Benimeli, «Pombal y la Masonería», *ibidem*, pp. 75-95.

²¹ Uma outra tradição tentou a associar alguns colaboradores mais próximos e também alguns protegidos de Pombal à Maçonaria, quer como simpatizantes, quer como iniciados e mesmo como dirigentes. Chegou até a dizer-se que o príncipe D. José, filho de D. José I, «a quem outrora o Marquês de Pombal visara como sucessor imediato de seu avô, em detrimento de D. Maria, era 'Protector e Grão-Mestre' da Maçonaria em Portugal. Esta afirmação não provada nada tem de verosímil, dada a moda que a Maçonaria experimentava na época e o exemplo de sucessivas cabeças coroadas ou aspirantes à coroa que, no estrangeiro, 'protegem a Ordem'. A. H. de Oliveira Marques, *História da Maçonaria em Portugal*, p. 53.

Neste jogo de propaganda e contra-propaganda, produziram-se imagens fabulosas e contrastantes de teor conspiracionista. Abundaram as acusações mútuas. A tal ponto, que se chegou a acusar paradoxalmente os Jesuítas de se terem tornado mações e os mações de se terem tornado Jesuítas para destruírem o adversário.

Os Jesuítas foram acusados de terem tentado asfixiar a proliferação da Maçonaria através de uma campanha bem orquestrada em concertação com a Cúria Romana. Do outro ângulo, a Maçonaria foi acusada de ter maquinado a expulsão dos Padres de Loyola das várias monarquias europeias, assim como de ter alcançado, por fim, a sua extinção universal; e, depois da restauração da Companhia, foi novamente acusada de ter continuado a promover novas expulsões de diversos Estados, sempre na esteira de cumprir um plano mais vasto que seria o de aniquilar a própria Igreja, começando pela sua coluna mais combativa.

E, ainda, nesta lógica da mitomania conspiracionista, os Jesuítas foram até acusados de se terem infiltrado nas organizações maçónicas para manipulá-las em favor dos objectivos da sua Ordem, como também os mações foram vistos a infiltrar-se na Companhia de Jesus, a copiar a sua estrutura organizativa, e a tentar fazê-la derruir por dentro. Assistiu-se, portanto, a uma obsessiva e prolixa produção de imagem mítica de ambos os lados da barricada sobre o Outro institucional. Como reflecte Ferrer Benimeli, jesuíta espanhol e um dos maiores especialistas mundiais em História da Maçonaria,

o duplo mito maçónico-revolucionário, por um lado, e jesuítico--maçónico, por outro, continua ao longo de todo o século XIX, produzindo uma bibliografia, na qual os Jesuítas tomaram abertamente partido nos seus ataques à maçonaria, sendo que esta, em especial a latina, correspondeu na mesma medida contra os Jesuítas.

Mas como conclui o mesmo historiador,

nenhum dos mitos *complotísticos* tem o mínimo valor histórico. A polémica ampliou-se e complicou-se no século XIX com o ressurgir do anticlericalismo laico, maçónico e livre-pensador dos países latinos, especialmente dirigido contra o jesuitismo, no qual teve um particular

²² J. A. Ferrer Benimeli, «Masonería», in Charles E. O'Neill, S.J. e Joaquín M. Domínguez, S.J. (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma--Madrid, IHSI/UPC, 2001, Vol. III, pp. 2560 e 2562; e cf. Idem, *Masonería, Iglesia e Ilustración*, Madrid, 1976--1977.

4. Contornos luminosos da imagem de Pombal

A assunção de Pombal como herói mitificado do liberalismo tinha tido como marco simbólico a reposição do medalhão de Pombal na estátua de D. José I, em 1833, pelo monarca liberal D. Pedro. Recorde-se que o medalhão original fora arrancado pelas turbas populares aquando da queda de Carvalho e Melo, como manifestação de desagrado popular em relação à sua política despótica e repressora.

Um dos textos mais emblemáticos que deram o tom mais luminoso ao processo de mitificação de Pombal foi publicado, em 1869, pelo mação e professor de Direito da Universidade de Coimbra, Emídio Garcia (1838-1904). Este interessante documento veio a lume no epílogo de uma década conturbada pelo reacender poderoso das campanhas anticlericais e anti-jesuíticas na sequência da publicação em 1864 da Encíclica *Quanta Cura* de Pio IX e do seu anexo que ficou célebre com o nome de *Syllabus errorum*, através do qual a cúpula da Igreja Católica virava costas e anatematizava o mundo moderno e os seus valores.

O longo título do pequeno livro da autoria deste jurista e futuro grão-mestre da Maçonaria é já, de *per si*, significativo do conteúdo e da associação ideológica que se pretendia fazer em relação a Pombal, conferindo à sua obra política e ao seu pensamento atributos surpreendentes: *O Marquês de Pombal. Lance d'olhos sobre a sua ciência, política e administração; ideias liberais que o dominavam, Plano e primeiras tentativas democráticas*.

Como reverso do princípio da causalidade diabólica e decadentista que constitui a base teórica do mito jesuíta, ao mito de Pombal associou-se o princípio da causalidade luminosa. Neste opúsculo, o seu autor, lente de direito da Universidade de Coimbra, faz do Ministro Carvalho e Melo o herói reformador e o pioneiro do espírito novo que inspiraria as liberdades conquistadas mais tarde pelo movimento liberal:

De longe, de mui longe nos veio e se gravou em Portugal o espírito de liberdade e independência [...]. Arreigou-se de um modo profundo e indestrutível durante a sábia administração de um génio reformador, que lhe preparou o campo das suas legítimas conquistas e removeu os estorvos, que lhe empeciam o caminho, por onde, mais tarde, devia deixar seu rasto luminoso. Foi essa época o prólogo fecundo das revoluções! Esse homem o percursor admirável do liberalismo! Foi a luta gigante dos oprimidos contra os déspotas; a reacção social contra a reacção ultramontana; luta na qual a liberdade pareceu sucumbir e deixar-se esmagar debaixo dos pés da aristocracia orgulhosa e da cleresia degenerada e pervertida, – para mais tarde ressurgir e erguer-se do mal encerrado túmulo vigorosa e ousada – para cantar no dia do merecido triunfo o hino da legítima vitória! ²³.

²³ Dr. Emygdio Garcia, *O Marquez de Pombal. Lance d'olhos sobre a sua sciencia, política e Administração; Ideias liberais, que o dominavam; Plano e primeiras tentativas democraticas*, Coimbra, 1869, p. 10.

Tendo sido o *modus procedendi* e a própria base ideológica da política pombalina, na sua realidade histórica, o anti-paradigma de um governo democrático ou liberal, e menos ainda promotor de qualquer igualdade entre o povo, no mito maçónico de Pombal inverte-se a tal ponto a fisionomia político-ideológica da acção deste déspota esclarecido que se faz dele um paladino da liberdade. O facto de ter nadado no caldo cultural do iluminismo europeu, que teve figuras tutelares intelectuais como Bacon, Montesquieu, Rabelais, Bayle, Fontenelle, Voltaire, Diderot, Alembert, Condorcet, Rousseau, é avocado como fundante da formação iluminista de Carvalho e Melo. Nesta linha, Carvalho e Melo é caracterizado como «génio perspicaz, filósofo e hábil político» ²⁴.

²⁴ *Ibidem*, p. 16.

Na sequência da definição do que entende ser as duas formas de transformar a história – a via revolucionária e a via reformista –, Emídio Garcia apresenta o «grande Marquês» como um político sensível aos males que afligiam o povo. Este ministro absolutista teria achado mais adequado no seu contexto vital optar pelo modo reformista de transformação das sociedades humanas, tornando-se intérprete qualificado das expectativas populares no sentido de mudar o destino da nação portuguesa.

Neste discurso de encómio, o mito pessoal desenha-se num quadro de recorte luminoso. Escamoteiam-se, omitem-se

ou obnubilam-se os muitos aspectos da acção política que fizeram do Marquês de Pombal acima de tudo um déspota e nunca um político animado do menor ideal liberal ou democrático²⁵. Na análise detalhada da obra política do Ministro de D. José I nada nos permite, em boa razão, inferir que ele tenha feito qualquer tentativa de democratizar o país ou de aplicar princípios liberais no desenvolvimento da sua política, como a livre-iniciativa, a liberdade de consciência e de opinião, a tolerância, o respeito e valorização das instituições representativas de diferentes grupos sociais, profissionais e de interesses diversos, como as cortes e órgãos corporativos. Nada disto. Antes, em tudo procedeu em sentido contrário, assente na ideologia ultra-absolutista que preconizava a realização do progresso e da iluminação do país por intermédio da concentração de todos os poderes nas mãos do Rei e do seu Ministro, assim como da estatização de todas as instituições basilares da sociedade ou, pelo menos, da sua sujeição subserviente e acrítica aos ditames do Estado.

²⁵ *Ibidem, passim.*

Comparado aos ministros modernos da Europa

Outro processo de mitificação muito frequente nos documentos filopombalistas consiste na equiparação de Pombal aos grandes ministros modernos da Europa e aos seus mais destacados politicólogos, nomeadamente aos mais célebres ministros franceses do Antigo Regime. Emídio Garcia, cujo nome simbólico era Augusto Comte, socorre-se deste processo, salientando que o vigor da política pombalina só teria derivado em bem para o povo e para a nação, por contraponto ao mal absoluto que representavam os inimigos que Sebastião José esmagou:

Como político propôs-se o plano e as medidas de Richelieu, mas com outro fim e mirando mui diverso resultado, como economista e financeiro esforçou-se por imitar o grande estadista Sully; discípulo de Quesnay, aprendera com ele que é no solo que reside a principal fonte de riqueza e as matérias primas de toda a produção; como Adam Smith já não ignorava que só o trabalho pode arrançar à natureza os seus produtos e, transformando-os, fazê-los servir

à satisfação das necessidades humanas, à prosperidade pública e à felicidade doméstica. Foi por isso que lhe mereceram particular atenção e desvelado esmero a agricultura e a indústria, as artes e os ofícios, que, arrancando o homem da abjecção, que a miséria gera, da ociosidade, que perverte, têm além disso a singular virtude de emancipar o povo, entregando-o nas suas mãos, com o ceptro do trabalho – a realza política ²⁶.

²⁶ *Ibidem*, p. 19.

O autor exalta as virtudes e a omni-influência benfazeja da política pombalina que teria culminado, no plano do seu reformismo, na reestruturação da Universidade portuguesa. A reforma universitária pombalina teria contribuído para revigorar as letras, as ciências e as artes em Portugal, pondo fim a dois séculos de afrouxamento e de decadência que envergonhavam Portugal perante o mundo.

Mas no quadro deste *Lance d'olhos* sobre o governo do Marquês de Pombal, o que Emídio Garcia mais encareceu foi a domesticação de sectores influentes da Alta Nobreza, simbolizada no processo dos Távoras, tornando-os sujeitos ao poder do Estado. E mais do que isto, faz uma extrema valorização da campanha pombalina contra a Companhia de Jesus e a medida final de expulsão dos Padres de Loyola do país:

Que importa a expulsão dos Jesuítas? Era uma necessidade para o estabelecimento da liberdade política e da tolerância religiosa, que o Marquês de Pombal amava, queria fundar, e que eles detestavam ²⁷.

²⁷ *Ibidem*, p. 50. Emídio Garcia reeditou com título semelhante obras dedicadas à exaltação de Pombal ao longo do século XIX até à I República, mas reformulando, adequando e desenvolvendo o conteúdo e criando novos argumentos e dados ou fazendo novas abordagens sem deixar de ser fiel ao escopo de legitimar a apresentação de Carvalho e Melo como patrono da modernidade portuguesa e dos ideais maçónicos.

Assiste-se, aqui, a um processo de projecção anacrónica na figura de Pombal de ideais e de princípios de acção que não eram os dele, mas eram antes os ideais teorizados, advogados e difundidos pelas lojas maçónicas ao longo do século XIX contra o modo pensante e actuante próprio do Antigo Regime.

Observamos estar bem patente um esforço de mitificação de Pombal como o Precursor que abre o caminho da era da tolerância religiosa e da liberdade social no país, qual *Deus ex-machina*, em função do mito jesuíta que fazia da Companhia de Jesus o cérebro do *complot* que teria oprimido e feito

decair Portugal, pela sujeição do povo e pela difusão de uma ignorância infantilizante. O mito luminoso de Pombal assenta numa teoria da causalidade luminosa ou benigna; é o reverso, o negativo de outro mito de maior amplitude, longevidade e pregnância mental e cultural: o mito jesuítico assente na teoria da causalidade diabólica²⁸.

Facilmente se surpreende a relevância angular do antijesuítismo pombalino nos textos maçónicos dedicados ao louvor do Ministro de D. José I. Este é, sem dúvida, o aspecto fundamental para perceber o encantamento da Maçonaria por Pombal ao longo de oitocentos. Como adverte Oliveira Marques e Alves Dias:

É preciso lembrar que a Maçonaria, não esquecendo embora as múltiplas facetas positivas do governo do 1.º Conde de Oeiras, salientava sempre a expulsão dos Jesuítas como coroa de glória da sua obra nacional. Nestes termos, enquadrava, apoiava e incitava o surto de anticlericalismo característico da época, dirigido especialmente contra as ordens religiosas e, entre elas, a Companhia de Jesus. Juntava assim forças com variados movimentos de idêntico objectivo, desde o positivismo filosófico e a exaltação da ciência contra 'a superstição religiosa' até ao republicanismo de cariz político e revolucionário²⁹.

²⁸ Sobre a teoria da causalidade diabólica ver Lion Poliakov, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions*, s.l., Calmann-Lévy, 1980.

²⁹ A. H. de Oliveira Marques & João José Alves Dias, «Pombal na Tradição Maçónica Portuguesa», pp. 67-68.

Entre as armas e as letras:

O percurso do humanista Diogo de Sá

Ana Cristina Cardoso
da Costa Gomes*

Quem encheu o mar de navios e bergantins? Quem deu a conhecer todas as zonas habitáveis? E quem as descreveu e declarou não só acessíveis mas também como podendo ser pisadas pelos pés dos homens? Quem, em suma, provou ser falso o que Plínio e outros escritores escreveram tanto dos animais selvagens, como dos homens e dos costumes de reinos e cidades? Na verdade ninguém, a não ser a gente lusitana, sujeita a Vossa Alteza.

DIOGO DE SÁ, *De Navigatione Libri Tres*

«Armas e letras», ou «mar e terra» são binómios que traduzem o itinerário singular de Diogo de Sá e que sintetizam o próprio reinado de D. João III. Não podemos esquecer que o tópico das «armas e letras» atingiu a sua consumação ideológica durante este mesmo reinado, entre 1521 e 1550, tendo passado a ser copiosamente glosado, em contextos diversos, e integrado num ideal de humanismo cívico *sui generis*¹. O intelectual português de formação humanista encontrou-se, então, em sintonia com a política cultural da Coroa e pronto a aceitar o empenhamento cívico que a adesão a tal política exigia.

O percurso deste humanista, que hoje aqui trazemos à luz, é um exemplo vivo dessa situação, isto porque a sua vida conjugou de uma forma peculiar as duas linhas de influência implícitas ao tópico do humanismo cívico das «armas e das letras»: uma derivada das actividades ultramarinas e outra do contacto com a Europa culta.

Diogo de Sá integrou a falange dos nossos humanistas que, por razões variadas, embarcaram em Lisboa a bordo das naus da carreira da Índia². Foi como fidalgo guerreiro, ao

Apresentação dos resultados duma cuidadosa investigação documental que permitiu reconstituir o percurso do humanista português quinhentista Diogo de Sá, nos seus deambulares pela Europa e pela Índia e ainda estabelecer a sua identificação entre contemporâneos com o mesmo nome até tirar conclusões sobre os locais de nascimento e de morte e a família a que pertencia. A segunda parte estabelece a autoria das suas quatro obras e faz uma resenha breve de cada uma delas.

¹ Cf. Luís de Sousa Rebelo, *A Tradição Clássica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Livros Horizonte, 1982, p. 208.

² A este propósito veja-se o artigo de Rui Loureiro, «O Humanismo Português e o Oriente», in AA.VV., *Do Mundo Antigo aos Novos Mundos. Humanismo, Clasicismo e Notícias dos Descobrimentos em Évora, 1516--1624*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 119--135.

* Doutoranda em História Moderna na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Professora do Instituto Superior de Artes Decorativas da Fundação Ricardo Espírito Santo Silva.

serviço da coroa durante o reinado de D. João III, que se notabilizou pelos seus feitos militares no Oriente e, tal como outros dos nossos humanistas profundos conhecedores da cultura clássica, reconheceu a natureza épica das acções militares dos portugueses nas paragens da Ásia, com a particularidade de ter sido um dos agentes desses mesmos feitos³.

Por sua vez, o contacto com a Europa culta estabeleceu-se através da sua estadia em Paris, para onde viajou atraído provavelmente pelo ambiente universitário que então aí se vivia. Nenhuma universidade europeia conheceu, no século XVI, uma afluência tão grande de estudantes portugueses como a de Paris, facilitada pela concessão de bolsas pelo rei D. João III, por interferência de Diogo de Gouveia, para o Colégio de Santa Bárbara. Nesta cidade editou duas das suas obras: o *De Navigatione Libri Tres* (1549) e o *De Primogenitura* (1.^a ed. 1551, 2.^a ed. 1552).

Todavia, apesar do interesse que esta figura suscita devido à riqueza da sua obra, o estudo da mesma foi esquecido, ou relegado para um segundo plano, durante muito tempo. Note-se que a sua projecção no século em que viveu e no século seguinte ficou a dever-se exclusivamente à refutação que fez das obras de Pedro Nunes, no seu tratado intitulado *De Navigatione Libri Tres*. Daí que, ainda no século XIX e na primeira metade do século XX, os autores se limitassem a referir Diogo de Sá somente a propósito do cosmógrafo-mor.

Se quisermos sintetizar a apresentação deste autor em poucas palavras, de forma a justificarmos a pertinência do tema, poderemos dizer que foi um humanista polígrafo que se moveu na corte joanina, tendo sofrido as suas próprias clivagens, e que dedicou as suas obras ao próprio rei D. João III, à rainha D. Catarina e ao cardeal D. Henrique. Com uma vida partilhada entre o «mar e a terra», que não são mais do que a «Alma e corpo do mundo enquanto espaço físico-social de nascimento e temática dum discurso cultural»⁴, Diogo de Sá continua a ser uma das figuras/problema em aberto na história da cultura quinhentista portuguesa.

³ Veja-se a este propósito o artigo de Luís Filipe Barreto, «A Ásia na Cultura Portuguesa (c. 1485-c. 1630)», in AA.VV., *Os Construtores do Oriente Português*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 111-129.

⁴ Cf. Luís Filipe Barreto, *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e de Pensar nos Séculos XV e XVI*, Lisboa, IN-CM, 1983, p. 55.

A autonomia da obra de Diogo de Sá relativamente ao cosmógrafo-mor só foi conquistada na segunda metade do século XX. Em 1953, Joaquim de Carvalho trouxe à luz uma obra inédita e desconhecida de Pedro Nunes, que o próprio identificou como a resposta do matemático ao tratado *De Navigatione* do bacharel Diogo de Sá⁵. Por outro lado, alguns trabalhos desenvolvidos nos últimos anos deram relevo a este autor no quadro das relações culturais com a França⁶, na história do Direito⁷ e do pensamento político português⁸. José Sebastião da Silva Dias mencionou-o nas *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal*⁹ e Luís de Albuquerque deu um contributo importante no estudo e análise do seu tratado *De Navigatione Libri Tres*¹⁰.

Os dados mais completos sobre a vida de Diogo de Sá, porém, só viriam a ser apresentados na década de 80, por Martim de Albuquerque¹¹ e José da Silva Horta¹². Foi a partir das conclusões a que chegaram estes dois autores e de uma larga investigação em fontes manuscritas e impressas da época, dispersas em diferentes arquivos e bibliotecas do país, que partimos para a reconstituição da biografia deste humanista e para a confirmação definitiva das obras da sua autoria¹³.

Afinal, quem foi realmente este homem sobre o qual continuam, ainda hoje, a pairar inúmeras interrogações?

1. A Vida de Diogo de Sá

Desconhecem-se as datas exactas do nascimento e morte deste humanista polígrafo, «insigne nas Faculdades da Theologia, Jurisprudencia, e Mathematica»¹⁴ e o seu percurso levantou diversos problemas ao ser reconstituído, bem como a sua identificação.

Reconstituição do percurso

Diogo Barbosa Machado atestou a sua passagem pelo Oriente, durante doze anos, onde se teria notabilizado pelas suas acções militares, designadamente: a vitória em Chaúl no ano de 1528;

⁵ Cf. Joaquim de Carvalho, «Uma Obra Inédita e Desconhecida de Pedro Nunes - *Defensão do Tratado da Rumação do Globo para a Arte de Navegar*», *Revista da Universidade de Coimbra* 7 (1953), 521-631. Nesta obra, Pedro Nunes refere-se a Diogo de Sá como bacharel.

⁶ Cf. Luís de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris entre 1500 et 1550*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1950; *Les Portugais en France au XVI Siècle*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1952 e *L'Expansion Portugaise dans la Littérature Latine de la Renaissance*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

⁷ Cf. Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, *Humanismo e Direito em Portugal no Séc. XVI*, Lisboa, Faculdade de Direito, 1964.

⁸ O pensamento político de Diogo de Sá foi alvo de um estudo de António Alberto Banha de Andrade na *Autologia do Pensamento Político Português (Séc. XVI)*, 1.º Vol., Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1965 e de Martim de Albuquerque em *O Poder Político no Renascimento Português*, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1968.

⁹ Cf. José Sebastião da Silva Dias, *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (Sécs. XVI-XVIII)*, Tomo I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1960.

¹⁰ Cf. Luís de Albuquerque, *Pedro Nunes e Diogo de Sá*, Separata de *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, Classe de Ciências, Tomo XXI, Lisboa, Academia das Ciências, 1976-1977 e do mesmo autor *As Navegações e a sua projecção na Ciência e na Cultura*, Lisboa, Gradiva, 1987.

¹¹ Cf. Martim de Albuquerque, «Elementos para uma

biografia do humanista Diogo de Sá, in *Memórias da Academia das Ciências de Lisboa*, Classe de Letras, Tomo XXVIII, Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1989.

¹² Cf. José da Silva Horta, «A Categoria de Gentio em Diogo de Sá: Funções e Níveis de Significação», *Portugaliae Historica*, Nova Série, vol. I (no prelo).

¹³ Cf. Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *Diogo de Sá e o Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557). *Elementos para uma edição crítica*, Dissertação de Mestrado em História Moderna apresentada na Faculdade de Letras de Lisboa, 2 Volumes, 2000 (texto policopiado).

¹⁴ Cf. Diogo Barbosa Machado, «Diogo de Sá», in *Bibliotheca Lusitana: historica, crítica, e chronológica na qual se comprehende a noticia dos autores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da ley da Graça até o tempo presente*, (Revisão de Manuel Lopes de Almeida), Tomo I, 3.^a ed., Coimbra, Atlântida Editora, 1965 (1.^a ed. 1741), p. 692.

¹⁵ Cf. *ibidem*.

¹⁶ Cf. Gaspar Correia, *Lendas da Índia*, Volume II, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1975, p. 488 (1.^a ed. 1858).

¹⁷ D. Henrique de Meneses foi um fidalgo que participou na expedição de 1513 a Azamor e sucedeu em 1524 a Vasco da Gama na capitania-mor da Índia. Declarou guerra ao Samorim de Calecute, a quem venceu e impôs humilhantes condições de paz.

¹⁸ Cf. Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses* (ed. de Aníbal Pinto de Castro), 2.^o Vol., Porto, Lello &

o envolvimento na conquista de Baçaim em 1529; a missão como deputado para celebrar pazes com o rei de Adém, também no ano de 1529; a participação no combate travado na Ilha de Beth ou dos Mortos em 1531 e ainda a conquista de duas cidades e aprisionamento de doze naus de mouros na Costa do Coromandel¹⁵.

Ao cruzarmos esta informação, de forma sistemática, com os dados das fontes impressas da época, verificámos que alguns desses textos confirmavam a presença de um Diogo de Sá em paragens orientais, sem podermos ter a certeza se este nome correspondia ao nosso autor ou a um dos seus homónimos, embora as datas e os factos coincidissem com as acções militares apontadas por Diogo Barbosa Machado.

A indicação mais antiga que conseguimos isolar foi a de Gaspar Correia, que nas *Lendas da Índia* se referiu a um Diogo de Sá, moço da câmara do rei, na Índia, cerca de 1517¹⁶. A partir da década de 20 de Quinhentos, encontrámos diferentes registos, embora disseminados, em diferentes obras. Fernão Lopes de Castanheda mencionou um Diogo de Sá que combateu durante o governo de Henrique de Meneses¹⁷ contra o rei de Calecute¹⁸, matando muitos mouros ao lado de D. João de Lima¹⁹. Do mesmo combate contra o rei de Calecute, no ano de 1525, deu testemunho Manuel de Faria e Sousa que também destacou a participação de Diogo de Sá²⁰. O mesmo autor também referiu a acção dos irmãos António e Diogo de Sá²¹ durante o governo de Lopo Vaz de Sampaio²².

A participação de Diogo de Sá e António de Sá no combate travado, em 1525, entre D. João de Lima, capitão da fortaleza de Calecute, contra três capitães do Samorim, que lhe pretendiam queimar a casa da feitoria e armazém, foi também atestado pela *Documentação Ultramarina Portuguesa*²³.

Por outro lado, no rol das pessoas despachadas para a Índia, no ano de 1541, incluído na *Colecção de São Lourenço*, figurava um Diogo de Sá²⁴. Coincidia também com esse ano uma carta escrita por D. João de Castro para o rei D. João III, no sentido de o informar dos sucessos da armada de Estevão da Gama, que fez uma viagem ao Mar Vermelho, nesse mesmo

ano, com o propósito de queimar os navios dos turcos que estivessem surtos ou varados no porto do Suez, expedição em que o signatário participou. Nesta carta, D. João de Castro elogiava os fidalgos que participaram em tal expedição, mencionando claramente os irmãos António e Diogo de Sá Soutomaior²⁵. Interrogámo-nos, desde logo, se estes dois irmãos eram os mesmos dos registos anteriores.

Em carta enviada a D. João III, a 16 de Dezembro de 1546, D. João de Castro referiu ainda a participação de Diogo de Sá nos acontecimentos desencadeados pelo 2.º cerco da fortaleza de Diu, iniciado pelos Guzarates nesse mesmo ano, sob a orientação do valido do rei de Cambaia, Coja Sofar²⁶. Este longo documento forneceu-nos outras informações que considerámos importantes, a admitirmos tratar-se do nosso autor e do seu irmão, como por exemplo a morte de António de Soutomaior em Junho desse ano, com a referência a que a sua mãe viveria em Lisboa muito pobre e necessitada de sustento²⁷ e a participação valente de Diogo de Soutomaior no cerco de Diu. Segundo D. João de Castro, aí

[...] foi duas vezes ferido e queimado mais que nenhum outro fidalgo que nele estivesse; é valente homem e há muitos anos que anda cá; parece-me que V.A. o havia de prover de algumas viagens, a saber, da capitania de Ormuz, ou das viagens de Ceilão, ou das de Banda; e de todas estas parece-me que lhe devia fazer mercê da melhor²⁸.

A recolha destes dados dispersos, em fontes impressas contemporâneas, levantou o problema da identificação do humanista Diogo de Sá com os nomes mencionados e conduziu-nos a admitir a hipótese do mesmo ter participado em mais que uma viagem para o Oriente, ao aceitarmos que era a mesma figura que se encontrava no Oriente em 1517 e em 1546. Entre as suas viagens teria regressado ao reino, talvez na década de 30 do século XVI. A referência que nos conduziu a esta hipótese pertence a Francisco Leitão Ferreira que nas *Notícias Chronologicas da Universidade de Coimbra* colocou Diogo de

Imão-Editores, 1979, p. 280 (1.ª ed. 1552-1561): «E quando dom loão faya a pelejar sempre ya na diateira e ao recolher na traseira, porque estes dous lugares não os fiaua doutrem se não de si, posto que tinha consigo muytos parentes, de que por seu esforço os podia fiar assi como dom Vasco de Lima, António de Sá e Ruy de Melo seu irmão e todos de Santarem: lorge de Lima, Lionel de Melo, Fernão de Lima, **Diogo de Sá** e dom Miguel de Lima que todos erão muy esforçados, e nesta guerra fizeram feytos de muy assinada valentia e matarão muytos mouros».

¹⁹ D. João de Lima foi governador de Calcutte, durante o governo de D. Henrique de Meneses, na Índia. Ganhou fama na heroica defesa da fortaleza de Calcutte, cercada pelas forças do Samorim, em 1525.

²⁰ Cf. Manuel de Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, Vol. II, Porto, Livraria Civilização, 1945-1947, p. 106 (1.ª ed. 1666-1675).

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 136.

²² Lopo Vaz de Sampaio (?-1538) foi armado cavaleiro por D. Afonso V, após a conquista de Arzila e combateu em Toro, em Alcácer Ceguer e Tânger. D. Manuel I enviou-o para a Índia, em 1512. Aí tomou parte na conquista de Goa e de Adém e tornou-se governador de Cochim, em 1524. Sucedeu a D. Henrique de Meneses no governo da Índia.

²³ Cf. António da Silva Rego (dir.), *Documentação Ultramarina Portuguesa*, Vol. I, (Mus. Brit.-Add. 28461; Eg. 1646), Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1960, p. 426. Um António de Sá é também referido no Vol. III, p. 327: «Depois de virem os portugueses a estas partes foram 12 a Coullão com o feitor Antonio de Saa, e el rei os

quis matar pello que se acollerão a igreja [...]».

²⁴ Cf. Elaine Sanceau (prefácio e notas), *Documentação Ultramarina Portuguesa - VI, Coleção de São Lourenço*, Lisboa, Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1973, p. 160.

²⁵ Cf. Luís de Albuquerque, (dir.), *Cartas de D. João de Castro a D. João III*, Lisboa, Publicações Alfa, 1989, p. 26.

²⁶ *Ibidem*, pp. 57, 63, 64–65, 68, 94.

²⁷ *Ibidem*, p. 65.

²⁸ *Ibidem*, p. 94.

²⁹ Cf. Francisco Leitão Ferreira, *Notícias Chronologicas da Universidade de Coimbra*, (org. por Joaquim de Carvalho), Segunda Parte, Volume I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1938, p. 368 (1.ª ed. 1729).

³⁰ Essa bibliografia exaustiva pode ser consultada em Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *op. cit.*, Vol. I, pp. 37–38.

³¹ Cf. B.N., Secção de Reservados, Fundo Geral, Cod. 1193–1194 P.

³² Cf. B.N., Secção de Reservados, Fundo Geral, Cod. 4971 P.

³³ Cf. Luís de Matos, *Les Portugais à l'Université de Paris*, p. 103: «Soldat aux Indes vers 1530, il se trouve à Paris en 1549 où il a publié dès cette année une critique de Pedro Nunes dans son *De Navigatione Libri Tres*, suivie deux ans plus tard d'un traité sur la primogeniture; peut-être n'a-t-il jamais suivi de cours à l'université et ce fut tout simplement le milieu intellectuel de Paris qui l'attira».

³⁴ Veja-se Brito Rebello, «Um primo de Francisco de Sá de Miranda», in *Arquivo Historico Portuguez*, Vol. II, Lisboa, Typ. Calçada do

Sá entre os «mestres» de Matemática, a par de Pedro Nunes, Francisco de Melo e Frei Lucas que, a partir de 1538, passaram a figurar nos Estudos de Coimbra²⁹. Todavia, foi em vão que procurámos o nome de Diogo de Sá na vasta bibliografia referente à Universidade de Coimbra durante este período. Para a reconstituição da biografia deste humanista e para melhor avaliarmos a sua formação intelectual era fundamental esclarecer a sua carreira académica já que, a aceitar o título que Pedro Nunes lhe atribui, na obra em que responde ao *De Navigatione*, este seria bacharel. Porém, não foi possível clarificar o seu percurso escolar, apesar da vasta bibliografia manuscrita e impressa consultada³⁰. Restou-nos a probabilidade, com base nas datas atrás referidas, do mesmo após a estadia em Coimbra (1538) ter regressado ao Oriente.

A última indicação da sua presença no Oriente é de 1546, o que nos levou a admitir que depois de ter regressado terá viajado para Paris, provavelmente atraído pelo meio universitário e pelos estudos das humanidades clássicas que aí se desenvolviam. Nessa cidade, exerceu parte da sua actividade intelectual e promoveu a edição dos seus tratados intitulados *De Navigatione* (1549)³¹ e *De Primogenitura* (1.ª ed. 1551, 2.ª ed. 1552)³². Provavelmente nunca se inscreveu na Universidade, dado que não consta o seu nome no levantamento dos manuscritos da Biblioteca Nacional de Lisboa, nem dos Arquivos da Universidade de Paris efectuado por Luís de Matos, sendo apenas o meio intelectual que o terá atraído³³.

Após a sua estadia em Paris, terá regressado mais uma vez a Portugal, isto porque Diogo de Sá terá solicitado carta de brasão, a qual lhe foi atribuída por D. Sebastião, em 14/11/1561, onde se expressa claramente que era morador em Lisboa³⁴. Aqui terá escrito já na sua velhice, segundo testemunho do próprio escritor, o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*³⁵ e a *Inquisição e Segredos da Fé*³⁶, em época muito próxima³⁷. Estas obras ficaram até hoje manuscritas devido à ausência da necessária licença do Santo Ofício.

Identificação

Se o percurso de Diogo de Sá não foi fácil de reconstituir, não foi menor a dificuldade sentida quando procurámos identificar este homem. Os elementos individualizadores que possuíamos eram os que constavam da carta de António Paes que acompanhou a edição do ano de 1552, do *De Primogenitura*³⁸ e uma poesia intitulada «Carmen», que também aí figurava³⁹. A partir desta versão da carta, concluímos que «além da sua permanência na Índia e da sua tríplice qualidade de matemático, jurista e teólogo, [...] era oriundo de família nobre, [...] casou e houve descendência»⁴⁰.

A larga consulta de *Nobiliários*⁴¹ conduziu Martim de Albuquerque a concluir que, apesar da multiplicidade de alusões ao nome Diogo de Sá nos livros desta natureza, obedecendo aos requisitos apontados na carta de António Paes, só se encontravam dois, tendo ambos batalhado na Índia: «Trata-se de Diogo de Sá, filho de Pedro de Sá e de D. Isabel de Vilalobos [...] e de Diogo de Sá, filho de Fernão de Sá Soutomaior»⁴².

Porém, este autor viria a identificar o humanista alvo do nosso estudo com Diogo de Sá, filho de Fernão de Sá Soutomaior, ao cruzar os dados encontrados nos diferentes documentos por si consultados. Este além de ter combatido no Oriente, tendo servido «na Índia de onde veio muito velho, teve comenda de habito de Christo e teve o prazo de Valtravero»⁴³, era casado, teve descendência e «foy de muy grandes espiritos e grande matimatico theologo e legista e muy versado na mayor parte das sciencias sem as ouuir nem aprender em escolas se não de grande habilidade»⁴⁴. Estas indicações articulavam-se com as informações fornecidas por António Paes. Relembre-se que

[...] o informante a quem Paes teria perguntado se Sá era doutor em Teologia, professor de Matemática ou se tinha exercido algum cargo judicial, limitou-se a afirmar que aquele tinha fama de doutor em Teologia e nunca exercera nenhum cargo público⁴⁵.

Cabra, 1904, p. 464. Cf. também Martim de Albuquerque, «Elementos para uma biografia do humanista Diogo de Sá», pp. 25-68.

³⁵ Cf. B.N., Secção de Reservados, Fundo Geral, Cod. 2725.

³⁶ Cf. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, *Conselho Geral do Santo Ofício*, Livro 175.

³⁷ Tal informação é dada pelo próprio Diogo de Sá no *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, ao corrigir a forma verbal na seguinte frase: «Porque em outra obra (riscado: espero) tracto (riscado: tractar) larga e copiosamente da Inquisição e Segredos da Fee», fl. 6.

³⁸ A transcrição desta versão mais extensa da carta pode ser encontrada no estudo de Martim de Albuquerque, «Elementos para uma biografia do humanista Diogo de Sá», pp. 36-37.

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 38.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 41 (nota n.º 51).

⁴¹ A enumeração de todos os *Nobiliários* pode ser consultada *ibidem*, pp. 40-42. O *Nobiliário* de Andrade Leitão que figura como sendo o Ms. 49-XIII-43 da Biblioteca da Ajuda é Ms. 49-XII-43.

⁴² Cf. *ibidem*, p. 41.

⁴³ Cf. *ibidem*, p. 41, nota n.º 51. O autor baseou-se num registo incluído no ANTT, *Genealogias* 21. E. 11, (*Titulos Genealogicos* por D. Francisco de Menezes), n.º 66, fl. 229 v.

⁴⁴ Cf. *ibidem*, pp. 41-42. Veja-se também a nota n.º 52. Cf. B.N., Secção de Reservados, Fundo Geral, Cod. 982, fl. 73 v.

⁴⁵ Cf. José da Silva Horta, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁶ Atente-se à árvore genealógica apresentada por Martin de Albuquerque, «Elementos para uma biografia do humanista Diogo de Sá», p. 43. Veja-se também Américo da Costa Ramalho, «O Conimbricense Mem de Sá – Terceiro Governador-Geral do Brasil», *Munda*, n.º 18, Novembro, 1989, pp. 33-44.

⁴⁷ Cf. João Franco Barreto, *Bibliotheca Lusitana. Autores Portuguezes*, Vol. II, fls. 359 v. - 360 v. Este autor não é, aliás, mencionado no estudo de Martin de Albuquerque, embora o tenha sido no estudo, já apontado, de José da Silva Horta sem a publicação dos documentos. Estes foram publicados por Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *op. cit.*, Vol. II, pp. 78-79.

⁴⁸ Cf. João Franco Barreto, *op. cit.*, Vol. II, fl. 360.

O nosso humanista era assim identificado com Diogo de Sá Soutomaior, primo do poeta Sá de Miranda e de Mem de Sá, governador do Brasil⁴⁶. Mas, a sua vida e obra justificavam maior investigação, especialmente a sua presença no Oriente e as datas das suas viagens. Por exemplo, a alusão do *Nobiliário* de D. Francisco de Meneses não se articulava com indicações de outras fontes como, por exemplo, as referências de João Franco Barreto (século XVII)⁴⁷. Este autor referiu duas pessoas distintas com o mesmo nome e dividiu pelas mesmas a autoria das quatro obras já mencionadas. Assim, distinguiu um Diogo de Sá jurista e matemático, que seria irmão ou parente muito chegado de Jorge de Sá e António de Sá, que estudou em Paris e que escreveu três livros em latim da Navegação e um tratado em direito de primogenitura. Erradamente apontou a data de edição do tratado *De Navigatione* para o ano de 1540 e curiosamente revela a autoria de um «[...] liuro pequeno em o qual trata varias cousas como de Chiromancia Nigromancia et cetera»⁴⁸.

Logo de seguida, mencionou outro Diogo de Sá teólogo, homem muito douto e grande humanista, fidalgo muito honrado dos Sás do Porto. Identificou-o como irmão ou parente muito chegado do Conde de Matosinhos, Francisco de Sá e atestou o seu estado civil de casado. A este atribuiu a autoria das seguintes obras: *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares e Inquisição e Segredos da Fé*.

A credibilidade destas informações foi problematizada, já que o próprio autor afirmou que as mesmas lhe teriam sido fornecidas por outras pessoas e porque o mesmo confundiu a autoria das obras, ao atribui-las a duas pessoas distintas. Porém, ressalve-se que, no primeiro dos casos, referiu a existência de dois irmãos chamados precisamente António de Sá e Jorge de Sá, dado importante para confirmar a identificação do nosso autor com os registos encontrados nas fontes impressas coetâneas.

A nossa investigação orientou-se, ainda, no sentido de abranger a documentação manuscrita coeva, que até agora não tinha sido apresentada, sobre esta figura marcante do nosso

humanismo com o objectivo de obter elementos importantes que contribuíssem para o esclarecimento da sua vida⁴⁹. Embora não seja possível num trabalho desta natureza mencionar todos os dados investigados, importa apontar aqueles que considerámos mais importantes para confirmar a sua identificação com Diogo de Sá Soutomaior e para esclarecer o seu percurso biográfico.

Assim, na *Colecção Manizola* da Biblioteca Pública de Évora, encontrámos um códice que considerámos extremamente importante para fundamentar a identificação do nosso autor com Diogo de Sá Soutomaior. Trata-se do códice 374, que contém o *Index dos Livros da Sagrada Escritura*⁵⁰. Este documento não se encontra datado nem assinado, mas entre as listas de comentadores do Velho e do Novo Testamentos figura, em ambas, um Soutomaior. Pareceu-nos bem provável pelo teor dos dois manuscritos do humanista, que se apoiam do início até ao fim em passagens bíblicas do Velho e do Novo Testamento, que se tratasse do autor Diogo de Sá.

Por outro lado, para completarmos o levantamento feito nas fontes impressas sobre a presença de Diogo de Sá no Oriente, questão que se encontrava completamente por esclarecer, explorámos as fontes manuscritas da época que nos podiam fornecer informações sobre as datas das suas viagens na Carreira da Índia. A partir da consulta da *Ementa da Carreira da Índia*⁵¹ foi possível registar uma viagem entre 1533 e 1534⁵² de um Diogo Álvares de Soutomaior filho de Fernão Anes de Soutomaior e possivelmente outra na carreira de 1551⁵³.

Estes dados foram confrontados com os constantes no Cod. 123 da *Colecção Pombalina*, da Secção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa⁵⁴. As datas apontadas para as viagens são as mesmas. Assim, no ano de 1533 consta entre o «título dos criados de El Rei» o nome de Fernando Anes de Soutomaior⁵⁵ e de seu filho, Diogo Álvares de Soutomaior⁵⁶ e, nos anos de 1535 e de 1545, figura o nome de António de Soutomaior⁵⁷.

Porém, a indicação fornecida para a viagem de Diogo de Soutomaior em 1551 gerou algumas dúvidas, que nos levaram

⁴⁹ Cf. Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *op. cit.*, Vol. I, pp. 42-45. Os documentos encontrados sobre a vida de Diogo de Sá foram publicados no Volume II, bem como a transcrição do manuscrito intitulado *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*.

⁵⁰ B.P.E., *Colecção Manizola*, Cod. 374.

⁵¹ B.C.M., Ms. 41, *Ementa da Carreira da Índia (Séculos XVI e XVII)*. Também com a cota R / DE / 50 / 3 (Fotocópias). B.C.M., 5 / Ji / 2 / 33, *Ementa em que compila as armadas e pessoas que foram a Índia desde 1496 a 1636. Transcrição do Ms. 41 da B.C.M. com o mesmo título a partir da f. (30 R): «criados de El Rei afora os capitães inscritos na folha 4».* Trata-se de um manuscrito do século XVII que foi transcrito e para o qual foi realizado um índice onomástico remissivo, embora ainda não tenha sido publicado, pelo Comandante Encarnação Gomes que gentilmente nos facilitou a sua consulta.

⁵² B.C.M., 5 / Ji / 2 / 33, fl. 38.

⁵³ B.C.M., 5 / Ji / 2 / 33, fl. 46.

⁵⁴ B.N., Secção de Reservados, *Colecção Pombalina*, Cod. 123. Cf. B.C.M., R / DE / 6, *Transcrição e actualização do Cod. 123 da Pombalina da B.N.L. por Encarnação Gomes*. Esta transcrição não foi publicada, mas, mais uma vez, nos foi colocada à disposição pelo próprio Comandante Encarnação Gomes.

⁵⁵ B.C.M., R / DE / 6, p. 41.

⁵⁶ B.C.M., R / DE / 6, p. 44.

⁵⁷ B.C.M., R / DE / 6, p. 49 e p. 88.

⁵⁹ Cf. «Ementa da Casa da Índia», *Boletim da Sociedade de Geografia*, 25.^a Série, 1907, p. 434. Esta *Ementa* deverá ser confrontada com o manuscrito da B.C.M., R / DE / 50 / 03. Este manuscrito do Séc. XVII foi transcrito e actualizado pelo Comandante Encarnação Gomes, que o considera muito semelhante com a *Ementa* atrás referida. Ver B.C.M., 5 / Ji / 2 / 25, *Ementa em que compila as armadas e pessoas que foram à Índia desde 1496 a 1636: transcrição e actualização do manuscrito do Séc. XVII / por Encarnação Gomes*.

⁶⁰ A primeira viagem de Diogo de Soutomayor é apontada no ano de 1534 (p. 336) e as viagens de Antonio de Soutomayor são registadas, como nas outras fontes, nos anos de 1535 (p. 337) e 1545 (p. 426).

a afastar a hipótese de se tratar do humanista Diogo de Sá, porque sendo este cavaleiro aparece como escudeiro: «D. Diogo de Soto Maior fidalgo escudeiro por mês 2.800»⁵⁸. Esta questão não foi possível esclarecer pelo recurso à *Emmenta da Casa da Índia*, dado que o registo da carreira de 1551 figura apenas como «D. Diogo de Soutomayor»⁵⁹. Os dados contidos nesta *Emmenta* eram semelhantes aos dos manuscritos acima indicados⁶⁰.

Em síntese, ao cruzarmos as fontes manuscritas com as fontes impressas da época, podemos afirmar que Diogo de Sá terá viajado, provavelmente, três vezes para o Oriente. A primeira viagem terá ocorrido antes de 1533, porque a sua presença em paragens orientais foi confirmada, pelas fontes impressas, a partir de 1517. Todavia, não foi possível confirmá-la através das fontes manuscritas consultadas, dado que estas se encontram incompletas e incluem apenas os registos de memória dos homens que passaram à Índia a partir de 1531. A segunda viagem terá ocorrido entre 1533 e 1534 e a terceira em 1541, após a sua passagem por Coimbra e antes de viajar para Paris.

A acrescentar aos dados fornecidos por Diogo Barbosa Machado, as referências encontradas nas fontes impressas atestaram os seus feitos militares no Oriente, entre 1525 e 1546, a saber:

- no combate contra o rei de Calecute, no ano de 1525, durante o governo de Henrique de Meneses;
- na conquista de Adém (1529) durante o governo de Lopo Vaz de Sampaio;
- nos sucessos da armada de Estevão da Gama, na viagem ao Mar Vermelho, com o propósito de queimar os navios dos turcos que estivessem varados no porto do Suez, durante o governo de Martim Afonso de Sousa (1541);
- no segundo cerco de Diu (1546).

Todos os elementos obtidos durante a nossa investigação permitiram, quanto a nós, confirmar a identificação do huma-

nista com Diogo de Sá Soutomaior, filho de Fernão de Sá Soutomaior, primo do poeta Sá de Miranda e de Mem de Sá, governador geral do Brasil.

Concluimos assim que o nosso humanista nasceu na cidade de Coimbra, tal como consta da sua carta de brasão, e terá morrido na cidade de Lisboa. Descendia por linha directa legítima e sem bastardia, por parte de seu pai Fernão de Sá Soutomaior, de seu avô João Gonçalves de Miranda e Soutomaior e de sua avó Filipa de Sá, das linhagens dos Soutomaiors e dos Sás do reino, que eram fidalgos com cota de armas. Por sua vez, o seu pai era neto de Rodrigo Eanes de Sá, que foi filho de João Rodrigues de Sá.

O pai do nosso humanista e os seus irmãos participaram igualmente nas viagens ultramarinas, já que, como tivemos oportunidade de verificar, Fernão de Sá Soutomaior acompanhou Diogo de Sá, na passagem entre 1533 e 1534, tendo sido nomeado como capitão de Cananor e António de Sá terá falecido no Oriente, em Junho de 1546. Mais difícil foi a determinação do nome da mulher de Diogo de Sá, dado que os genealogistas não estão neste ponto de acordo. Enquanto uns lhe apontaram como mulher sua prima D. Antónia de Figueiredo, outros indicaram D. Isabel Castilho.

2. A Obra do Humanista

Podemos atribuir, seguramente, a autoria de quatro obras a Diogo de Sá: o *De Navigatione Libri Tres* (1549), o *De Primogenitura* (1552 - 1.^a ed. 1551), o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557) e a *Inquisição e Segredos da Fé*. Porém, importa salientar que durante largo tempo esta questão foi polémica.

Controvérsias quanto à autoria das obras

Algumas questões controversas foram suscitadas quanto à autoria das obras deste humanista. Logo no século XVIII, Nicolau António da Costa, na *Bibliotheca Hispana Nova*⁶¹ defendeu

⁶¹ Cf. Nicolau António da Costa, *Bibliotheca Hispana Nova*, Tomo I, Madrid, Tipografia Régia de Joaquim Ibarra, 1783, p. 312.

que o autor do tratado *De Navigatione* era distinto do *De Primogenitura*, que seria seu homónimo. Um argumento forte confirmava, porém, que as duas obras foram escritas pelo punho do mesmo autor, referimo-nos à afirmação contida na carta de António Paes, quando este, dirigindo-se a Diogo de Sá, afirmou: «ad meas pervenerunt manus duo tui libri: alter de Primogenitura, alter vero de Navigatione» (das tuas mãos resultaram dois livros: um de Primogenitura e outro de Navigatione)⁶².

No entanto, os problemas suscitados não se esgotaram com estes dois livros. Diogo Barbosa Machado, apesar de ter confirmado a autoria dos textos impressos supramencionados, questionou a autoria dos dois manuscritos intitulados: *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* e da *Inquisição e Segredos da Fé*⁶³. Na mesma linha seguiram as posições tomadas pelo Conde de Sabugosa⁶⁴ e Joaquim Bensaúde⁶⁵.

Uma leitura atenta do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* permitiu-nos, desde logo, ultrapassar esta questão, já que é o próprio Diogo de Sá que no prólogo, desta obra remete o leitor, numa nota à margem escrita em latim, para o tratado *De Navigatione*, assumindo a sua autoria da seguinte forma: «per me. in lib.2. De Nauigatione. ca. 2. fo. 50». Por sua vez, Martim de Albuquerque concluiu que o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* inclui trechos que são a simples tradução do tratado *De Primogenitura*⁶⁶.

Luís de Albuquerque⁶⁷ levantou, todavia, outro problema ao ter defendido abertamente que o autor do *De Navigatione* e do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* não poderia ter escrito o manuscrito *Inquisição e Segredos da Fé*, pois não seria plausível que um autor de livros proibidos pelo Index Expurgatório, como é o caso do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, que figurava no Index de 1581⁶⁸, fosse o mesmo a excitar o zelo inquisitorial contra os judeus, os hereges e os gentios. Este autor sustentava a impossibilidade de um católico instruído, como demonstrava ser na obra *De Navigatione*, meter na mesma conta judeus, hereges e gentios.

⁶² Esta carta encontra-se incluída em Martim de Albuquerque, «Elementos para uma biografia do humanista Diogo de Sá», pp. 36-37.

⁶³ Cf. Diogo B. Machado, «Diogo de Sá», p. 693.

⁶⁴ Cf. Conde de Sabugosa, *Neves de Antanbo*, 3.^a ed., Lisboa, Livraria Bertrand, s.d., p. 193 (1.^a ed. 1918-1919).

⁶⁵ Cf. Joaquim Bensaúde, *L'Astronomie Nautique au Portugal à l'époque des Grandes Découvertes*, Berna, Akademische Buchhandlung von Max Drechsel, 1912, p. 63.

⁶⁶ Cf. Martim de Albuquerque, «Elementos para uma biografia do humanista Diogo de Sá», p. 35.

⁶⁷ Cf. Luís de Albuquerque, *Pedro Nunes e Diogo de Sá*, pp. 341-343.

⁶⁸ Cf. A. Moreira de Sá, (introd. e reprodução fac-sim. de), *Índices dos Livros Proibidos em Portugal no Séc. XVI*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação

Através da investigação desenvolvida, verificámos que embora este tratado tivesse sido proibido pelo *Index* de 1581, tal não invalidava que o autor fosse o mesmo, ou até que a segunda obra também pudesse estar proibida pela Inquisição. Um dos documentos encontrados que confirmava a nossa hipótese era a nota biográfica de Diogo de Sá, escrita no século XVII por João Franco Barreto e incluída na sua *Biblioteca Lusitana*, que mencionava: «Asy tambem se fas mensão de Diogo de Sáa e de outra obra sua, que se intitula Segredos da Fée contra os Iudeos, gentios e hereges, o qual está prohibido [...]»⁶⁹. Este dado confirmava que a censura inquisitorial foi, muitas vezes, responsável pela não publicação de obras de autores conhecidos com outros livros impressos, que tinham normalmente dedicatórias dirigidas ao rei, à rainha e ao cardeal-infante. Révah incluiu neste grupo os dois manuscritos de Diogo de Sá: o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, dedicado à rainha D. Catarina, e a *Inquisição e Segredos da Fé*, dedicado ao cardeal D. Henrique⁷⁰.

Partindo do *Index* de 1564, foi possível compreender a proibição do manuscrito *Inquisição e Segredos da Fé*, isto porque, pelo seu conteúdo este texto inseria-se no conjunto de livros que denunciavam as heresias e suas proposições⁷¹. A leitura atenta deste texto permitiu-nos concluir que o objetivo do seu autor ao escrevê-lo era meramente pedagógico e preventivo, tal como no *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, ou seja, a sua principal preocupação era evitar que os cristãos caíssem em erro, não se verificando em nenhuma das suas passagens o propósito de excitar o zelo inquisitorial contra os judeus, hereges e gentios. Estas três categorias, aliás, nunca são misturadas por Diogo de Sá, que as distingue cuidadosamente⁷².

A pesquisa levou-nos, assim, a concluir que estes dois manuscritos são também da autoria do humanista Diogo de Sá. A leitura comparada das duas obras permitiu verificar o paralelismo no conteúdo do discurso e no tipo de argumentação⁷³. Por outro lado, verificou-se, igualmente, uma grande semelhança entre o título da *Inquisição e Segredos da Fé* e o *Tratado dos*

⁶⁹ Cf. João Franco Barreto, *op. cit.*, Vol. II, fl. 360.

⁷⁰ Cf. I. S. Révah, *La Censure Inquisitoriale Portugaise au XVI Siècle*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1960, p. 33.

⁷¹ Cf. A. Moreira de Sá, *op. cit.*, p. 468.

⁷² A esta questão dedicou-se o Dr. José da Silva Horta, *op. cit.*

⁷³ Cf. *ibidem*, p. 7.

⁷⁴ Cf. *ibidem*.

⁷⁵ Cf. Diogo de Sá, *Inquisição e Segredos da Fé*, fl. 1. (numeração do arquivista).

⁷⁶ Cf. Diogo de Sá, *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, fl. 1.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, fl. 6 (numeração nossa dado que o prólogo não se encontra paginado).

⁷⁸ Cf. *ibidem*, fl. 659.

⁷⁹ Cf. José da Silva Horta, *op. cit.*, p. 8.

⁸⁰ Veja-se, a este propósito, quanto às letras tipo (g, x, e, &, ct e st), as conclusões a que chegou José da Silva Horta, *op. cit.*, p. 7 (nota 3).

*Estados Eclesiásticos e Seculares*⁷⁴, que terminam, respectivamente, como se segue: «Na mesma obra se impugnão muitas Heresias que teuêrão muitos hereges em cada huã das materias que se tractão»⁷⁵ e «Nelle se impugnão muitas heresias que muitos hereges teuerão em cada hum dos estádos»⁷⁶.

Diogo de Sá é, com efeito, o autor de ambas as obras porque é ele o próprio a afirmar, mais do que uma vez, a autoria da obra *Inquisição e Segredos da Fé*, no prólogo e no epílogo do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, com passagens muito semelhantes quando claramente expressa: «Por que em outra obra (riscado: espero) tracto (riscado: tractar) larga e copiosamente da inquisiçam e segredos da Fee»⁷⁷ e «Porque em outra obra espero tractar largamente da fee E Ínquisiçam e Segredos da Fee della»⁷⁸.

Segundo José da Silva Horta, o modo como no *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* se faz referência à *Inquisição e Segredos da Fé* conduz à conclusão de que a redacção daquele manuscrito foi iniciada e concluída em primeiro lugar, já então Diogo de Sá tinha em projecto a segunda obra, ou mesmo partes escritas. Numa fase posterior em que [...] suprimiu, corrigiu e fez aditamentos ao Tratado, já a Inquisição e Segredos da Fé estaria terminada [...]»⁷⁹. Acresce sublinhar que o confronto da letra destes dois manuscritos autógrafos também não deixou dúvidas quanto a ser o mesmo autor⁸⁰.

A unidade da obra deste humanista foi ainda confirmada pelas semelhanças subjacentes à própria estrutura dos quatro textos. Todos têm início com uma dedicatória, seguida de uma advertência ao leitor, em que é definido o objectivo do autor e um índice das matérias versadas. Nas quatro obras são inúmeras as notas de margem que remetem o leitor para as autoridades que suportam o texto.

Para além da existência de passagens iguais entre as obras, não só entre o tratado *De Primogenitura* e o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, como destacou Martim de Albuquerque, mas também entre este último e a *Inquisição e Segredos da Fé*, Diogo de Sá optou na redacção do 2.º Livro

do *De Navigatione* e do manuscrito *Inquisição e Segredos da Fé*, pelo recurso ao diálogo. Não nos podemos esquecer todavia, que este estilo era muito utilizado na época, pois na controvérsia eram apresentadas opiniões de outro modo impossíveis de vir a público. Pelo diálogo, o autor expunha, por contraste, através de uma figura que as representava, as opiniões discutidas ou refutadas. Este processo foi utilizado não só por Diogo de Sá, mas também por João de Barros na *Rópica Pnefma*, e por outros autores como D. Jerónimo Osório, Diogo do Couto, Frei Heitor Pinto, Frei Amador Arrais, etc. No 2.º Livro do *De Navigatione*, a Filosofia dialoga com a Matemática, de «quem muito se queixa» e, por sua vez, a *Inquisição e Segredos da Fé* é constituída por cinco diálogos entre um Judeu e um Cristão.

Por todas as razões apontadas, foi possível ultrapassar definitivamente a polémica suscitada em relação à unidade da obra de Diogo de Sá. No que diz respeito à notícia de João Franco Barreto, deste autor ter escrito um pequeno livro «(...) em o qual trata varias couzas como de Chiromancia Nigromancia et cetera», estamos em condições, após a leitura atenta do tratado *De Navigatione*, de o identificar com o 2.º Livro deste mesmo tratado. Aí, o humanista distingue, com algum pormenor, os diferentes ramos da Magia, por antítese à Astronomia, nos quais inclui a Quiromancia, a Necromancia, entre outros.

Caracterização das quatro obras

Impossível será no âmbito desta comunicação caracterizar pormenorizadamente os quatro textos de Diogo de Sá⁸¹. Intereira, porém, ainda que sumariamente indicar a sua natureza, estrutura e datação, de forma a possibilitar uma visão global da produção intelectual deste autor. A apresentação seguirá a ordem cronológica de redacção das obras.

De Navigatione

O tratado de astronomia intitulado *De Navigatione Libri Tres: Quibus Mathematicae Disciplinae Explicantur* foi impresso em

⁸¹ Ver o estudo de conjunto da obra de Diogo de Sá em Ana Cristina Cardoso da Costa Gomes, *op. cit.*, Vol. I.

Paris, em 1549, com o privilégio régio e apesar de conter uma crítica incisiva aos dois tratados publicados por Pedro Nunes – o *Tratado de Certas Dúvidas da Navegação* e o *Tratado em Defesa da Carta de Marear* – juntamente com a tradução do *Tratado da Sphera* de João Sacrobosco, em 1537, não se ocupa desse assunto do início até ao fim.

A obra inicia-se com uma dedicatória ao rei D. João III, seguida de uma advertência ao leitor, na qual o autor expõe o sumário dos assuntos abordados nos três livros que a constituem.

O primeiro livro não se relaciona directamente com Pedro Nunes, dado que só no segundo livro se inicia a redacção em forma dialogada e a crítica ao cosmógrafo-mor. O primeiro livro é composto por três capítulos. No primeiro capítulo, Diogo de Sá classifica as ciências. No segundo, recorre a argumentos do próprio Aristóteles e dos seus comentadores, para concluir que todas as ciências se devem subordinar à Filosofia. Finalmente, no terceiro capítulo distingue a demonstração universal da particular.

O segundo livro do *De Navigatione Libri Tres* contém seis capítulos. O objectivo deste livro é a refutação dos tratados de Pedro Nunes. Aliás, é o próprio autor que adverte o leitor que a partir da frase «Aqui começa o tratado do Doutor Pedro Nunes», tudo o que a Matemática afirma é literalmente o que o próprio cosmógrafo dizia, apesar da Filosofia, personificada pelo escritor, o contradizer.

Finalmente, no terceiro livro, Diogo de Sá rejeita o tratado sobre a carta de marear de Pedro Nunes. No final deste livro, expõe algumas regras de marinharia correntes no seu tempo e apresenta uma breve explicação para o regimento do sol ao meio-dia.

De Primogenitura

A cidade de Paris assistiu também à publicação, em 1551 e 1552, de um tratado jurídico, da autoria de Diogo de Sá, intitulado *De Primogenitura et an filius secundo genitus proferendus sit nepoti*.

Se quisermos sintetizar o conteúdo deste texto podemos afirmar que o escritor, após uma dedicatória ao rei D. João III, demonstra que a lei humana deriva obrigatoriamente da lei da natureza, seguindo a influência de S. Tomás de Aquino. Neste contexto, sublinha a superioridade da lei da natureza ou direito natural, em relação aos outros direitos, com base na sua origem, dignidade, extensão e rigor. Na origem porque começou com o surgimento da primeira criatura racional, na dignidade porque não padece de mudança, na extensão porque no direito natural tudo é comum e no rigor porque não compadece de nenhuma compensação.

Tratado dos Estados Eclesiásticos

Entre os textos que se mantiveram manuscritos e escritos em português, começaremos por apresentar o *Tractádo dos Estádos Ecclesiásticos e Seculáres. Em que por muy breue e claro stillo se mostra como em cada hum delles se pode o christã saluár*. Trata-se de um manuscrito dedicado à rainha D. Catarina (1507-1578), que nunca chegou a ser impresso (apesar da dúvida durante algum tempo) e que pode ser encontrado na Secção de Reservados da Biblioteca Nacional de Lisboa. É um códice composto por 740 fólhos, que não se encontra datado. Através da sua leitura e estudo foi possível apurar o ano da sua redacção, até agora só apontado de forma aproximada⁸². O texto terá sido escrito em 1557, dado que Diogo de Sá refere o falecimento do rei D. João III (m. 1557) e porque em outro passo da obra, aludindo à morte do papa Gregório I, no ano de 605, afirma: «E bem lançáda a conta ha noueçentos e cincoenta e dous anos que foi»⁸³. Se adicionarmos ao ano de 605, 952 anos, obtemos o ano de 1557. A sua redacção terá decorrido entre 1557 e 1562, uma vez que o mesmo é dedicado à regente D. Catarina, após a morte do rei D. João III. Por esta razão, Révah defendeu que a sua elaboração terá terminado antes do final de 1562 (mais concretamente, do mês de Dezembro, quando da reunião das Cortes em Lisboa, em que a rainha renunciou à regência)⁸⁴. Também José da Silva Horta

⁸² Martim de Albuquerque, *O Poder Político no Renascimento Português*, p. 20, data-o de c. de 1557.

⁸³ Cf. Diogo de Sá, *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, fl. 441.

⁸⁴ Cf. I. S. Révah, *op. cit.*, p. 34.

⁸⁵ Cf. José da Silva Horta, *op. cit.*, p. 9.

concluiu que os dois manuscritos de Sá foram escritos em época muito próxima, tomando a sua versão final cerca de 1562, baseando-se nas já aludidas correcções que o autor introduziu nas duas obras⁸⁵.

O manuscrito é composto por um prólogo que inclui a dedicatória à rainha D. Catarina e encontra-se dividido em doze estados, com os seus respectivos títulos, que são objecto da atenção do autor, pela seguinte ordem: «Do Matrimónio»; «Da Viuvez e Virgindade»; «Dos Reis e Príncipes Seculares»; «Dos Papas e Prelados»; «Dos Cavaleiros e Soldados»; «Dos Ricos»; «Dos Pobres»; «Dos Servos»; «Dos Religiosos e Mecânicos e Lavradores»; «Dos Velhos e Mancebos e Moços»; «Dos Mercadores» e «Das Mulheres Públicas». A obra termina com um epílogo intitulado «Da Fé».

O *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares*, a par com a *Inquisição e Segredos da Fé*, pode ser integrado na literatura apologética anti-herética e, com especial relevo, antijudaica⁸⁶. A polémica antijudaica não esgota, todavia, o conteúdo destas obras⁸⁷, já que, para Diogo de Sá, para além da refutação das heresias era fundamental a explicitação da doutrina cristã a um público vasto. Sendo assim, o objectivo desta obra assume um carácter pedagógico e preventivo⁸⁸.

⁸⁶ O destaque dado aos judeus, no âmbito das heresias, é dado pelo próprio título completo da obra: *Inquisição e Segredos da Fé contra a obstinada perfidia dos Judeus: e contra gentios e hereges*.

⁸⁷ No *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* só existe uma referência directa à Inquisição-Instituição (fls. 585-586). Na *Inquisição e Segredos da Fé* não há qualquer referência explícita ao Santo Ofício, à excepção da menção, na dedicatória, ao título de Inquisidor-Geral.

⁸⁸ Veja-se a este propósito José da Silva Horta, *op. cit.*, p. 10.

Inquisição e Segredos da Fé

O texto autógrafo que tem como título completo *Inquisicam, E Segredos da Fee, contra a obstinada perfidia dos Iudeus: e contra Gentios e Hereges* é a segunda das obras escritas em português da autoria de Diogo de Sá. O texto foi dedicado ao cardeal D. Henrique e pode ser encontrado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. É um manuscrito composto por 254 fólios, numerados pelo arquivista, e aborda a matéria de fé, com a fixação da doutrina do pecado original, da justificação e dos sacramentos. Enquadra-se perfeitamente na conjuntura ideológica da Contra-Reforma e do congresso tridentino, já que os grandes debates e decisões, deste último, giraram em torno de dois temas principais: a fé e o repúdio do livre exame.

A obra encontra-se assinada, mas também não está datada, embora se tenha apurado, como já foi referido, que terá sido redigida em época muito próxima à do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557). Segundo José da Silva Horta pode situar-se a sua redacção à volta do ano de 1562, sobretudo por dois motivos: o cardeal D. Henrique é mencionado como «geral administrador destes reinos»⁸⁹, isto é, regente; e porque na dedicatória este é intitulado inquisidor-geral e arcebispo de Évora, o que nos reenvia ao mesmo ano de 1562, em que o cardeal renunciou ao governo da Sé de Évora.

⁸⁹ Diogo de Sá, *Inquisição e Segredos da Fé*, fl. 2.

A *Inquisição e Segredos da Fé* é composta por um prólogo que inclui a dedicatória ao cardeal D. Henrique, arcebispo de Évora e inquisidor-geral, e enuncia os objectivos do autor. Segue-se um índice dos assuntos tratados e cinco diálogos ecuménicos, de estilo cíceroniano, entre um judeu e um cristão. Diogo de Sá dá voz aos argumentos do cristão, de forma a rebater as dúvidas e fundamentos do judeu. Assim, no primeiro diálogo é abordado o baptismo e a salvação do género humano pela cruz de Cristo; no segundo é declarado o que é a fé, a esperança e a caridade; no terceiro como pela fé se alcança Deus; no quarto de como a fé da lei da natureza e da escritura é uma mesma e por fim, no quinto diálogo, a promessa de redenção de Cristo.

A *Inquisição e Segredos da Fé* assume-se, acima de tudo, como uma obra de exortação com a qual o humanista procura, a partir do entendimento das Escrituras Sagradas, obter a exaltação da fé e a união do corpo místico em Cristo, apoiando-se na Carta de S. Paulo aos Filipenses (Fil. 3).

Publicação e não publicação

Em síntese, a obra de Diogo de Sá é o espelho das circunstâncias e tendências da época. Podemos assinalar, nos seus textos, uma correspondência directa entre a redacção em latim e a edição e a redacção em linguagem e a não publicação. É de realçar que ambas as obras editadas foram dedicadas ao rei D. João III para garantir o necessário apoio institucional.

Referimo-nos, aos dois tratados que foram impressos em Paris: o *De Navigatione Libri Tres* e o *De Primogenitura*. A publicação destes dois tratados explica-se, principalmente, pela natureza dos assuntos abordados. O primeiro é de natureza essencialmente científica, apesar da sua heterogeneidade, e o segundo é um texto jurídico, o que equivale a dizer que não são abordadas exclusivamente questões doutrinárias, apesar de estarem implícitas a qualquer um deles. Poderá ainda ter contribuído o facto de terem sido editadas antes de 1552, já que a censura inquisitorial se intensificou posteriormente. Pesou definitivamente, decerto, o terem sido escritas num latim rebuscado, dirigido a um público restrito e erudito.

Contrariamente, o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* (1557) e a *Inquisição e Segredos da Fé* (c. de 1562), escritos em português, não obtiveram licença para publicação, constando o primeiro no *Index* de 1581⁹⁰. Esta mesma obra circularia também em castelhano, o que prova a sua difusão, uma vez que esta versão surge, igualmente, proibida pelo *Novus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum*, chamado de Zapata, conservado na Biblioteca Nacional de Madrid (1632)⁹¹. Para a não publicação destas obras terá contribuído, decerto, serem escritas em linguagem, abarcando por isso um público letrado extra-universitário e não simplesmente a cultura erudita mais especializada que se expressava em latim, e inscreverem-se na literatura doutrinal.

Segundo Révah, estas duas obras enquadram-se perfeitamente entre os textos que, pelas suas características, não foram publicados devido à censura preventiva. Primeiro, porque o seu autor já tinha impresso outros livros, apesar de o fazer fora do país; em segundo lugar, porque se conservaram em manuscritos assinados e porque são dedicados a pessoas influentes, o *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* inclui uma dedicatória à rainha D. Catarina e a *Inquisição e Segredos da Fé* ao próprio inquisidor-geral, o cardeal D. Henrique⁹². Este autor inclui entre os manuscritos que correspondem a tais características estas duas obras de Diogo de Sá, a par do *Espelho de Cristãos-Novos e Convertidos* (1541), de Fr. Francisco Machado,

⁹⁰ Cf. A. Moreira de Sá, *op. cit.*, p. 604. Neste *Index* ignorava-se se o manuscrito havia sido impresso: «Tratado dos Estados Eclesiásticos, e seculares, autor Diogo de Saa, escripto de mão, ou impresso».

⁹¹ Cf. Fernando Bouza-Alvarez, «Cultura escrita e história do livro: a circulação manuscrita dos séculos XVI e XVII», in *O Livro Antigo em Portugal e Espanha Séculos XVI-XVIII, Revista da Biblioteca Nacional Leitura*, N.ºs 9-10, Outono 2001-Primavera 2002, p. 82.

⁹² Cf. I. S. Révah, *op. cit.*, p. 33.

dedicado ao cardeal D. Henrique; do *Diálogo Evangélico Sobre os Artigos da Fé contra o Talmud dos Judeus* (c. de 1543), de João de Barros, dedicado ao cardeal; do *In Regestum Sacrosanctae Facultatis Parisiensis Commentarius sive Censurae* (anterior a 1545), de Álvaro Gomes, dedicado ao cardeal D. Henrique e o *Tratado da Perfeição da Alma* (1550), de Álvaro Gomes, dedicado ao rei D. João III. À semelhança destas obras, a censura preventiva fez desaparecer outras que seriam interessantes para uma história do erasmismo português.

Concluindo, a não publicação do *Tratado dos Estados Eclesiásticos e Seculares* e da *Inquisição e Segredos da Fé* significa que o humanista apesar de ter procurado a protecção da rainha D. Catarina, após a morte do rei D. João III, e do cardeal D. Henrique não teve, porém, o necessário apoio institucional para a publicação destes textos que sofreram a censura inquisitorial. Tais textos conservaram-se manuscritos até aos nossos dias, situação que bloqueou não só a sua divulgação e estudo, mas também o conhecimento exacto e valorização do seu próprio autor.

Com parte da sua obra censurada, Diogo de Sá foi um intelectual de «margem», um exemplo de alguém que teve segundo as palavras de Silva Dias «um pé fincado na cultura do humanismo e outro na aventura dos descobrimentos»⁹³. Foi sem dúvida, alguém que partilhou a sua vida entre as armas e as letras e que merece hoje ser alvo de um estudo autónomo e ser integrado na galeria dos humanistas quinhentistas portugueses que tanto enriqueceram a nossa história da cultura...

⁹³ Cf. José Sebastião da Silva Dias, *A Política Cultural na Época de D. João III*, Vol. 1, Tomo 2, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, p. 905.

Bíblia

BABUT, Étienne:

Mais alors, que fait Dieu?

Une parole adressée.

324 págs. CERF, PARIS, 2002.

É sempre compensador persistir em perscrutar as Escrituras por ser essa a melhor via de saber como Deus actua, sobretudo quando o Seu proceder nos surpreende a fundo e arranca do nosso espírito a mesma pergunta que é formulada em título: *Mas então, que faz Deus?*

É nessa altura que nos parece ouvir de maneira nova uma palavra antiga, mas feita agora *palavra endereçada*, actual, de Boa Nova: «Proponho-vos antes constatar como um desafio a persistência do Evangelho, a pretensão do Evangelho em *permanecer* uma Boa Nova, a Boa Notícia de Deus» (50).

É então que, através da escuta *activa* da Palavra haurida nas Escrituras, se nos torna mais conhecido o rosto revelado de Deus, convidando-nos à conversão e a uma maior intimidade com Ele: «Receio que reduzamos muitas vezes Jesus a algumas ideias recebidas, a algumas recordações bíblicas, a alguns slogans talvez, a algumas abstracções em suma, e que, em razão disso, não sejamos *aplicados em acolhê-lo*, em tratá-lo como um hóspede, *começando por convidá-lo a falar-nos, a dizer-nos o que tem a dizer-nos*» (133).

O A. desta obra já anteriormente nos surpreendera e desafiara com o pequeno livro *Le Dieu puissamment faible de la Bible* (1999), inserido na mesma colecção «lire la Bible». Com idêntico espírito de busca espiritual ardente, persiste agora, com laborioso empenho, em abrir-nos acesso ao conteúdo novo da palavra bíblica; e isso é feito aqui através da pregação, transcrita, em torno dos textos do leccionário dominical, comum aos católicos e protestantes. Mais que simples homilias, são verdadeiras lições bíblicas positivamente desestabilizadoras ao mexerem com os nossos preconceitos e concepções adquiridas e ao impelirem-nos a perder--nos na viagem para entrarmos no caminho da *Boa Nova* do Evangelho, parafraseando aqui S. João da Cruz.

Emerge do todo uma espécie de estatuto da Palavra bíblica, já dita e contudo inédita. Uma Palavra que nos estabelece como parceiros de Deus, radicalmente perdoados mas continuamente procurados por Ele, além de nos tornar parceiros dos seus projectos e desígnios.

No confronto com as problemáticas e sensibilidades contemporâneas, todos são aqui desafiados, através do anúncio público e da proclamação da Boa Nova, a tornarem-se testemunhas e actores dessa mesma Palavra.

Uma Palavra sempre nova, com pertinência sempre actual. Ela exige, por isso, ser lida, estudada, ouvida, aprofundada, rezada e vivida, para, em comunhão com a Igreja, ser fielmente proclamada e tes-

temunhada, desentranhando todo o seu impacto e poder de convocação na vida real dos homens: «A chegada de Cristo a uma vida, é um acontecimento ilimitado, ou é uma ilusão! Está em causa todo o nosso coração, toda a nossa alma, toda a nossa força, todo o nosso pensamento. Uma transformação jamais acabada... E imediatamente o outro, o próximo, está lá, mencionado, re-situado sob a guarda de Deus... O Evangelho não pode alimentar o egoísmo, por muito piedoso que seja» (48-49). – I. Ribeiro da Silva.

Espiritualidade

JOURNET, Charles:

Entretiens sur l'Incarnation.

154 págs. PAROLE ET SILENCE, 2002.

Publicado em parceria com a Fundação Cardeal Journet, apresenta-nos o vol. os conteúdos de um retiro pregado pelo A. em Ecogia (Genebra) de 27-30 de Agosto de 1970. Trata-se de texto espiritual que representa simultaneamente uma intenção e labor catequéticos sobre «o ponto central da nossa fé e pelo qual Deus toca o nosso universo para o salvar»; uma catequese visivelmente alimentada tanto pelo conhecimento profundo dos Evangelhos como pela familiaridade com a grande teologia.

A razão mais profunda da opção pelo tema em título, confia-no-la o próprio Charles Journet em tom de confissão pessoal: «quando começamos a conhecer JESUS e a amá-lo, já não podemos falar de outra coisa senão d'Ele, d'Aquele que

encontramos em todas as viragens da vida» (9).

Declaradamente, estas páginas de meditação, «ricas de formulações felizes» (G. Cottier), visaram integrar também, «na grande doutrina tradicional», as principais intuições de um pequeno livro de Jacques Maritain – *De la grâce et de l'humanité de Jésus* (1967) – de leitura nem sempre fácil mas contendo perspectivas então inovadoras sobre a consciência de Cristo, sem deixarem, todavia, de se inscrever na Tradição.

O livro de Journet ajudará certamente a percorrer o Evangelho com olhos bem abertos, fixando-os a sério nas etapas da vida do Salvador e volvendo-os para a profundidade do mistério desse Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.

Também nestas páginas nos é dado pressentir, de modo inequívoco, esse «agudo sentido da tragédia do pecado que atravessa a história da humanidade» e que Cottier releva no espírito do autor paralelamente ao intenso olhar de fé de um teólogo que se eleva até à contemplação da infinita vontade de salvação que habita o coração de Deus mas naquela «loucura» de amor que dita a Incarnação redentora.

Deparamos ainda, neste mesmo texto, com um tema central da eclesiologia de Journet sempre que ele se esforça por realçar que, a partir do instante da Incarnação, «todas as graças de salvação enviadas ao mundo passam pelo paraíso da alma de Cristo», na síntese feliz do dominicano Georges Cottier, prefaciador da obra.

A meditação intensa em torno da singularidade da Incarnação, e do fundo último do seu porquê, levar-nos-á, decerto, a intuir em profundidade o paradoxo inau-

dito da mensagem evangélica: «Mas então, quando começamos a compreender um pouco as coisas, nós é que ficamos escandalizados» (51). – *I. Ribeiro da Silva*.

BERTRAND, S.J., Dominique:

La política de San Ignacio de Loyola – El análisis social.

702 págs. MENSAJERO, BILBAO/SAL TERRAE, SANTANDER, s/d.

Dois nomes nos chamaram a atenção para a leitura: o do bom amigo (Chantilly, 1957-61) armado em autor, o de Santo Inácio metido a político. Cuidado porém com o sentido do título e do subtítulo. A tradução espanhola, da coleção 'Manresa' (espiritualidade), chegou-nos a 26.3.03. Mas a própria edição original (Cerf, 1984/5) saiu com atraso em relação ao acto académico em que o autor defendeu a sua tese na Sorbone (15.XII.79): «Livro importante pelo que nos diz e mais ainda pelo que promete e pelo que permite» – afirma o presidente do júri, Pierre Chaunu, que critica certo bloqueio ideológico por 'hombrinhos oscuros' à primeira redacção titulada 'Análise inaciana da sociedade do séc. XVI segundo as cartas e instruções' (1524-1556).

Estas integram 12 vols. e 8.400 pp. da MHSL. A análise do autor visa apurar «a imagem que Inácio faz da sociedade do seu tempo». Nessa versão original de 1603 pp., chama-lhe D. Bertrand uma 'sociodoxia' (351) para não antecipar o termo actual de sociologia.

Segundo o costume do tempo, Inácio cedeu bastante à pesada cortesia mediterrânica (note-se a fieira linguística ainda usada em português: Vossa Mercê, Vossemeccê, Vomeccê, Você) e à hierarquia social

do tempo: estado, nobreza, mundo universitário, negócios, povo (138ss). A subordinação ontológica é fundamental no escolástico Inácio e nela funda a espiritualidade, a pedagogia e a pastoral. Na primeira prioridade fixada (Exercícios, colégios), quatro grandes linhas marcam a preocupação social: indigentes, pobres envergonhados, mulheres da vida, hospitalais e cadeias, de toda a qualidade de missões em ordem ao 'bem mais universal e divino'. Assim, «nenhuma carta (...) está isenta de intenções políticas em sentido amplo tanto para o interior da Companhia como para o exterior» (58). E tanto mais quanto a utilização geral dos correios era então moderna e inovadora.

O universo documental de base permite concretizar a inserção profissional, hierarquia de estados e condições, nexos sociais, visões globais da sociedade e outros pormenores. O autor vai até estabelecer uma lista de palavras-chave e sua frequência. Por outra: das relações sociais às palavras que as exprimem e uma espécie de terminologia social que a espelha (a configurar a sociedade na Companhia e a Companhia na sociedade). Nesta visão hierárquica da sociedade é fulcral a única subordinação. Não para defender o poder central mas para consolidar o poder periférico ou local (85). Em suma: «Reduzir a Deus, como supremo fim, as suas criaturas» (102). Tempo houve (1555) em que reservava o apelativo 'padre' só aos superiores (129).

Com tantas relações, nada de subserviência: «Inácio em certos pontos é intratável, noutros deixa que o tempo actue e contenta-se com indicar pontos para evitar o pior» (173-4). O impressionismo dos biógrafos cede à impressão do biografado

transcrita nas cartas. Como fundador e primeiro superior geral dos jesuítas, S. Inácio esteve em profunda relação com pessoas e problemas do seu tempo, e em dimensões tanto maiores quanto a Companhia e as responsabilidades acresciam «uma experiência que a própria actividade acrescenta» (400).

Parece-nos que a novidade do livro, além da capacidade hermenêutica que não conhecíamos no autor, é essa mesma hermenêutica em relação às imagens sociais que assim transparecem mais evidentes na correspondência inaciana – com algum sobressalto em 1547: pobreza e colégios (Goa, 1442, foi o primeiro caso de admissão de estudantes externos não jesuítas – cf. 377). O peso das palavras de Inácio assume valor produtivo à medida que a santidade as penetra.

A rota de herói a santo evidencia-se com o autor a tentar a «periodização de uma conversão fecunda em lucidez social» (475). «Saiu nobre de Loyola em 1520, regressou quase homem de Igreja em 35 depois de ter sido eremita, vagabundo místico, peregrino da Terra Santa, estudante, suspeito, réu, preso. E começa tudo de novo» (642), em especial a Companhia de Jesus. Inseriu-se na sociedade do seu tempo, mas fê-la estremecer pelo seu «rasgo del hombre» (653). De 10 a 1000 em 16 anos (1540-1556), grande transformação, da Companhia mais que da sociedade. Os jesuítas tornam-se um símbolo, ou – vistos do avesso – um mito, o mito jesuíta que sobrevive.

Talvez alguma frustração para ‘políticos’: a inteligência societária de Inácio reside fundamentalmente na «conversão a Quem, por predilecção e de todos os modos, invocará como o *Senhor*» (639). Afirmação

final, de síntese e remate: «Sábio social dos tempos modernos, Inácio de Loyola pode oferecer sem qualquer dúvida uma medida cómoda, não para julgar mas para verificar a inteligência social de muitos. Fica como um revelador político» (670). – *F. Pires Lopes*.

Filosofia

HUBERT, Bernard (dir.):

Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée.

322 págs. BEAUCHESNE, PARIS, 1996.

Actas do Colóquio realizado no Instituto católico de Toulouse para comemorar os vinte anos da morte do célebre filósofo cristão. Foi, efectivamente, nessa cidade que, como membro dos «Petits Frères du Père de Foucauld», Maritain (1882-1973) decidira fixar-se para aí passar os últimos anos da sua vida.

O tema preciso do Colóquio, organizado pela Associação cristã de cultura europeia em colaboração com o Centro independente de investigação filosófica, foi *A recepção do pensamento de Jacques Maritain nos diversos países da Europa*. A iniciativa representou talvez o indício mais expressivo, a par da edição das *Obras completas*, de múltiplas conferências e de outras manifestações culturais até então havidas, não só da irradiação do pensamento de Maritain na Europa, mesmo para lá dos círculos tomistas, mas também da actualidade que o mesmo pensamento tinha vindo a recobrar nos últimos anos.

Essa actualidade volta a adquirir maior expressão e significado sempre que entram em crise «os sistemas de interpretação do real» e também nos momentos em que «os abalos da história reclamaram um sobressalto de resistência moral e intelectual» (5,10).

Segundo lembra Michel Fourcade, foi, por exemplo, com a ajuda do pensamento de Maritain que Robert Aron procurou suscitar entre os judeus desorientados o sentido de uma vocação e a consequente vontade de resistência; por outro lado, e segundo testemunho do P. Riquet deportado para o campo de concentração de Dachau, foi também o *Humanismo integral* do mesmo Maritain que naqueles dias tenebrosos ia passando de mão em mão entre os Franceses e os sacerdotes alemães e polacos presentes no campo, ao ponto de fazerem da obra «livro de cabeceira» (320).

É nessa linha de ideias que nos pareceu significativo e digno de realce o texto de André Duplex, Reitor do Instituto Católico de Toulouse e prefaciador do vol.: «Jacques Maritain, como um certo número de contemporâneos que lhe foram próximos ou o discutiram, penso em Mounier, em Tillich, em Blondel ou em Teilhard, permanece como testemunha da arquitectura secreta da humanidade, do seu equilíbrio e da sua finalidade. Isso, em razão do vínculo com o Deus criador e salvador ou do papel histórico do cristianismo como revelador da unidade espiritual e social do mundo» (5).

Referimos aqui apenas a Itália, a título de exemplo de maior vulto quanto à recepção europeia do pensamento maritainiano. Nas 72 páginas que lhe consagra, faz notar Durand que J. Maritain

constituiu aí, para diferentes gerações de católicos, «uma referência incontornável». A sua influência fez-se notar marcadamente em figuras como de Gasperi, Aldo Moro e Giorgio La Pira, ao ponto de este último ter assim caracterizado o livro *Primauté du spirituel*: «uma estrela orientadora do nosso caminho espiritual e cultural... Toda a nossa vida espiritual e cultural destes últimos trinta anos está ligada – como que enraizada! – à obra inteira de Maritain: à oração, à espiritualidade, à vida cultural (e à produção cultural) de Maritain» (*Avvenire*, 26.03.94, cit. p. 15, n. 1).

Todavia, a obra maritainiana mais lida e meditada em Itália foi inegavelmente *Humanisme intégral*. Essa influência do pensador francês viria a aumentar com a presença do próprio Maritain em Roma, como embaixador da França junto do Vaticano, de 1945-1948, apesar de as suas posições sociais e políticas serem muito criticadas em círculos mais integristas do Vaticano.

A amplidão de uma obra como a de Maritain, que cobria praticamente todos os domínios do saber filosófico de então, fez dela uma espécie de *Suma* a percorrer e a explorar de ponta a ponta. Os intelectuais compraziam-se mais nas obras metafísicas, enquanto os homens de acção se iam inspirar de preferência nas obras de filosofia política ou de moral social.

Realçamos, por último, o excelente trabalho de Émile Poulat, «Les Traces françaises de Jacques Maritain» (págs. 207-219) que nos agradou sobremaneira pelo elucidativo perfil que traça do homem e da obra: «Em Maritain, o homem e a obra identificam-se: podemos dizer o mesmo daqueles que o frequentaram em vida ou que

o lêem sem o terem conhecido pessoalmente?» (207); «Não era um homem de acção. Não se tornaria jamais um homem de partido. Permanecerá um homem de pensamento... capaz de abranger todos os grandes problemas do seu tempo, da ciência à arte, da política à mística» (212); «A evolução intelectual de Maritain é portanto infinitamente mais complexa do que vulgarmente se crê... Ela é inseparável de uma reflexão que, em nenhum momento, renega os seus dados iniciais» (218); «Para lá destas generalidades, é todo o itinerário de Jacques Maritain – implicação, depois conversão e reflexão – que era necessário fazer com minuciosa atenção» (219). – I. Ribeiro da Silva.

PATRÃO-NEVES, Maria do Céu:

A problemática do 'pensamento' em Blondel. Esboço de uma teoria da natureza e de uma doutrina do espírito.

445 págs. IMPRENSA NACIONAL-CASA DA MOEDA, LISBOA, 2000.

O texto do presente vol. constitui uma versão, «profundamente revista», da dissertação de doutoramento em filosofia da conhecida professora da Universidade dos Açores. Uma tese que traça o percurso da reflexão de Maurice Blondel (1861-1949) face às vicissitudes por que foi passando o espírito do filósofo cristão, autor de uma rica bibliografia onde sobressaem *L'Action* (1893), *La Pensée* (1934) e *L'Être et les êtres* (1935).

Transparece deste estudo, que se concentra na elucidação da problemática fundamental do '*Pensamento*' em Blondel, um profundo conhecimento da obra inteira do filósofo que a A. teve, aliás, ao seu dis-

por no Centre d'Archives Maurice Blondel (Louvain-la-Neuve), havendo contado aí com o acompanhamento científico do seu director, Claude Troisfontaines.

Ao contrário do que tem sido regra dos numerosos estudos surgidos até aqui, não é a filosofia da acção que a A. privilegia na sua tese mas sim o pulsar da metafísica blondeliana, fixando-se para tanto em *La Pensée: I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée; II. La responsabilité de la pensée et la possibilité de son achèvement* (1934) e reconstituindo a reflexão do seu autor sobre o pensamento, entre 1893-1934.

Partindo do dinamismo da filosofia da acção para a análise do tema do conhecimento, para uma reflexão sobre o pensamento, para o estudo da natureza e para a função que este estudo representa para a confirmação do projecto primordial da filosofia blondeliana, várias evidências se vão desentranhando aos olhos da filósofa açoriana que assim se exprime a propósito: «é uma filosofia da natureza que se encobre sob uma metafísica do pensamento, da acção e do ser; é uma doutrina do espírito e uma ontologia que se desvendam no dinamismo que anima todo o existente; é a acutilância do problema do destino no homem e do sentido da existência humana que se descobre em cada traço desta filosofia; é uma unidade concreta e espiritual que trabalha a diversidade do real» (15).

Num itinerário de algum modo paralelo ao do próprio Maurice Blondel, retornou Patrão-Neves, com este seu projecto «longa e laboriosamente forjado», ao ponto de partida do filosofar blondeliano; ou seja, a reflexão sobre o conhecimento, «suscitada pela filosofia da acção na sua

indissociabilidade com o pensar», levou-a a redescobrir, com «necessidade acrescida», o imperativo do estudo directo sobre o ‘pensamento’, primariamente na obra já aludida que Blondel lhe dedica, mas também através da tentativa de compreender a longa evolução de mais de quatro décadas em que foi sendo adiada, mas não abandonada, pelo próprio, uma análise directa do ‘pensamento’.

Concluindo, foi efectivamente através da reflexão sobre o conhecimento e outros temas analisados em breves textos preparatórios, tanto como nas redacções provisórias de *La Pensée*, que Blondel foi trabalhando o tema do ‘pensamento’, de maneira subterrânea, é certo, mas constante. A tese que apresentamos deixa bem afirmado o pulsar dessa temática do ‘pensamento’ mas também o seu ineditismo, já que Maria do Céu Patrão-Neves o entrevê como «quase inexplorado» e, sobretudo, como «profundamente incompreendido na sua especificidade e subestimado quanto ao seu valor no conspecto geral do blondelismo». – I. Ribeiro da Silva.

História

ALBERIGO, Giuseppe (dir.):

Histoire du Concile Vatican II. IV. L'Église en tant que communion. La troisième session et la troisième intersession.

822 págs. CERF/PEETERS, PARIS/LOUVAIN, 2003.

Em versão francesa sob a direcção de E. Fouilloux e tendo como tradutor do italiano J. Mignon, mais um vol., o quarto,

sobre a história do grande acontecimento conciliar que veio imprimir ao catolicismo um novo rosto e marcar indelevelmente, e no seu todo, o facto cristão à escala mundial.

Prossegue assim esta apreciada *História do Concílio Vaticano II*, assente na base de uma «reconstituição histórica orgânica», sendo seu coordenador G. Alberigo e seu promotor o Instituto para as Ciências Religiosas de Bolonha. A obra, como é sabido, constitui a «síntese de um programa internacional» que beneficiou não só de abundante documentação ainda inédita como do rico contributo de um punhado de autores de diferentes línguas, de vários horizontes e de contrastados mundos culturais.

O período abrangido pelo presente vol. – os acontecimentos e os «nós críticos» do Outono de 1964 e da inter-sessão que se lhe seguiu ou a última antes da conclusão efectiva do Concílio – representou um momento inegavelmente convulsivo em vários aspectos, com correntes conciliares muito distantes nas suas posições e difíceis de articular entre si, tendo por isso avultado, nessa altura, o papel de verdadeiro guia claramente exercido por Paulo VI: «Por altura dos trabalhos do Outono de 1964 aqui reconstituídos, Vaticano II desenrola-se inteiramente no clima do pontificado de Paulo VI, e o papa Montini exerce com uma grande consciência as suas responsabilidades de ‘presidente nato’ do concílio» (7).

Não era para menos, dada a natureza dos debates que diziam respeito à natureza e exercício da colegialidade episcopal bem como a outros temas, tais como a liberdade religiosa e as relações com o

judaísmo, naturalmente passíveis de intensas discussões, dada a sua estreita vinculação ao ecumenismo: «O concílio atravessa então a sua mais grave crise, o que se designou a *semana negra* que desembocará na modificação dos esquemas em discussão mas terá também, de maneira geral, um impacto nas consciências».

Em vez de uma reconstrução temática, que seria inquestionavelmente mais sintética, privilegiam os AA. a análise efectiva da experiência da assembleia conciliar, incluindo as suas visíveis ambiguidades; e isso por considerarem tal análise mais respeitadora do carácter concreto do acontecimento. É dentro desse espírito que são aqui valorizadas fontes provenientes de todos os grupos conciliares, procurando os colaboradores do vol., no seu afã de oferecer um conhecimento pluridimensional do grande evento eclesial, não privilegiar nenhuma corrente.

Todavia, e apesar dos esforços desenvolvidos nesse sentido, lamentam os mesmos colaboradores do vol. não haverem podido ainda ter acesso à documentação pessoal do papa Paulo VI, a não ser de maneira «fortuita e fragmentária», lamentando, assim, não poderem dar conta da participação papal nos trabalhos conciliares a partir de fontes de primeira mão. O pormenor é de monta, entre outras razões pela asserção de G. Alberigo que encontramos no capítulo final: «Paulo VI, que durante a segunda sessão se havia geralmente solidarizado com a maioria conciliar, como o tinha aliás feito em 1962 enquanto padre conciliar, parece acentuar durante a terceira sessão um papel de moderador e de mediador entre as componentes da assembleia» (766).

O principal mérito da sessão conciliar aqui em causa reside em ter levado por diante tudo o que tinha amadurecido nas duas primeiras sessões e em ter efectivado a passagem para os problemas da Igreja *ad extra*, segundo classificação do gosto de Suenens e retomada por João XXIII.

Apesar dos acontecimentos tempestuosos ocorridos na altura e de o clima conciliar da terceira sessão não ter, porventura, atingido o mesmo nível que as duas precedentes, não se pode, mesmo assim, subestimar o caminho então percorrido: «A imensa máquina do Vaticano II continuou a funcionar como um corpo vivo, com continuidade, mas também com surpresas relativamente ao seu próprio passado» (775). – *I. Ribeiro da Silva*.

CACHO NAZÁBAL, S.J., Ignacio:

Íñigo de Loyola, esse enigma.

XVIII+482 págs. INSTITUTO IGNACIO DE LOYOLA (DA SECÇÃO DA UNIVERSIDADE DE DEUSTO), SAN SEBASTIAN/MENSAJERO, BILBAO, 2003.

NO curto espaço de poucos meses tive a sorte de ler três livros importantes sobre S. Inácio (Lamet, Bertrand e Cacho), todos diferentes na sua perspectiva: o cavaleiro, o político e (agora) «essa figura tão completa e enigmática, que por isso mesmo atrai tantos escritores». O fundador dos jesuítas só foi jesuíta durante 16 anos (1540-56). Mas o homem Íñigo vinha-se formando em sua envergadura, desde décadas antes.

O plano da nova monografia sobre 'Íñigo esse enigma' é simples, abrangedor e contrastado nas suas quatro partes: Inácio visto pelos companheiros estudan-

tes que com ele fundaram a Companhia de Jesus (I), na visão diferenciada da 'lenda áurea' miticamente exaltada por quatro jesuítas (III) e da 'lenda negra' no pólo oposto (II) difundida por vários autores modernos animados de fantasias ou afetividades. Parte última (IV): tópicos fundamentais da oposição 'Loyola *versus* Lutero'. Em suma: continua o mistério da maravilhosa influência de Inácio nas pessoas e na história: «o místico da obediência e fé na Igreja», quer na altura da revolta luterana, quer no cristianismo exigente da época actual.

Assim amplia o autor, jesuíta e professor de Teologia na Universidade de Deusto, sempre na mesma linha, a perspectiva que iniciou com Teilhard e vai afundando cada vez mais com figuras carismáticas e fundacionais da Companhia de Jesus, sem esquecer 'Arrupe, um geral para a mudança' (2001). Afinal, tudo ainda segundo uma lei histórica: «À medida que a investigação progride acerca de figuras historicamente relevantes, vai-se também ampliando o horizonte e surgindo novos campos de investigação sobre tais personagens. Inácio de Loyola é desses» (65).

Por outro lado, nesta abundante variedade de retratos, «quién fue el Ignacio auténtico? Quizás nunca lo sabremos» (11, 393). Com a publicação deste livro, para interessados em espiritualidade, teologia e história, não é só a surpresa, é o assombro. Novas informações colhidas directamente do meio que conviveu com Inácio e trazidas a ecoar para as realidades de hoje põem-nos diante dos olhos o vivo e autêntico Inácio de todos os dias, de quem Unamuno podia escrever interrogativamente: «No le debemos reclamar los

vascos más nuestro, que los jesuitas?» (10). O autor não esquece de acrescentar Xavier e Arrupe. E alguma razão assistia a Voltaire quando dizia que os vascos acabam na força ou nos altares (325). Para tornar a obra ainda mais contrastada promete o A., como II volume, 'Inigo de Loyola, el heterodoxo' sobre as vezes que – como diz Inácio – «topámos com a Inquisição» (88, 12).

Por todos os primeiros jesuítas, Fabro: «Arrastraba con fuerza al amor de Dios a todo el que trataba con él» (19). Tanto no concílio de Trento como nas missões pela Europa-norte, o correio trocado deixa sentir ao vivo como aquela se esquartejava por ódio a Roma e ambição própria ('*cujus regio, ejus religio*'). Ao mesmo tempo consciencializa-se o leitor de como a vocação dos jesuítas e a 'missão' papal equivalem na altura a ficar na 'grelha' da contra-reforma como guarda avançada do catolicismo. Laynes em Trento: «Temo a las multitudes, aunque sean de obispos» (116). Surpresas: não só como Inácio irradiava a sua personalidade e o ideal apostólico no reduzido grupo de 'teólogos de Paris' e através deles pela Europa e pelo mundo, mas também as complicações que alguns exageros pessoais (Simão Rodrigues, Salmerón, Bobadilha) causaram ao fundador e à Companhia inicial.

Falecido Inácio, a Companhia absorve as primeiras tempestades interiores seguindo o espírito da instituição e sem permitir que se impusessem facções ou ambições pessoais. A exemplificar os muitos contrastes, resume o A. várias biografias de Inácio, desde as que o divinizam como a de Ribadeneira, às que o demonizam como a de Marcuse. Curioso o desvendar

de certa ‘censura’ quando o terceiro geral, Borja, manda recolher a ‘Autobiografia’ e outros escritos íntimos mais realistas, que passam a desconhecidos até 1904 – data em que são publicados na MHSI – e pede a Ribadeneira que escreva uma ‘vida edificante’: ‘admirável mas incrível’ (369-74). Nessa esteira seguem outras biografias críticas e edificantes que não trazem avanços objectivos na ciência histórica (403). E só por meados do século XX começam a aparecer histórias mais fidedignas.

Dentro desta síntese dos primeiros anos da Companhia encontrei satisfatória exposição dos problemas que atingiram o colégio de Coimbra (1553) e a província de Portugal (1546), «a mais pujante e a mais problemática da Companhia» (450). De tudo se conclui que a grande norma da espiritualidade inaciana seja «uma óptima pedagogia da procura da vontade de Deus» (457). – *F. Pires Lopes*.

FERRARI, Curzia:

Il cavaliere nero – Il romanzo di Ignazio di Loyola.

368 págs. SAN PAOLO, MILANO, 2001.

Vei para a biblioteca (2003), não para crítica; mas lemo-lo por gosto em associação com outros livros inacianos e damos notícia para informação do leitor. Desde logo se nota o estilo descritivo e pitoresco, um tanto afastado das rotas batidas, mas ancorando a narrativa na terra basca e na paisagem social – ainda fixista mas já a mudar de medievo para renascentista. Mau grado o subtítulo ‘il romanzo’, não é um romance mas a história variada de Santo Inácio, agora chamado ‘cavaleiro

negro’ por sugestão do Apocalipse, mas com atenção especial à presença de mulheres nas várias fases da movimentada vida do santo. De resto, vaidade e brio de cavaleiro nunca lhe faltaram. Disso se valeu a autora – especializada em biografias animadas por fogo interior – como de pano para mangas para escrever sobre o ‘sedutor’ ou homem simpático, mesmo quando sob os andrajos de peregrino, pedinte e estudante (Manresa, Salamanca, Barcelona, Alcalá, Paris) na época em que largou a nobreza e fundou a Companhia de Jesus. Elas lhe valem nas horas difíceis, porque «le donne hanno la custodia della vita» (96).

«Boa peça, aquele Loyola» (43). O que fosse que procurava, não jazia onde antes o procurara. Daí que os traços principais sejam a psicologia e a espiritualidade, a acompanhar a mudança de Inígo para Inácio, sem perder chama. Nem só com a casa de ‘Santa Marta’ em Roma, para recolha de mulheres da rua, as coisas se complicam mais tarde com as «incómodas filhas de Eva» (255). Além da única jesuíta aprovada, Joana de Áustria, filha de Carlos X e mãe de D. Sebastião, várias pretenderam em Roma a mesma regalia, até à convicção que «con le donne è una piaga» (261). Nem Inácio nem os sucessores admitiram qualquer espécie de ramo feminino da Ordem. Talvez, por isso, tantos institutos religiosos femininos seguem hoje a espiritualidade jesuítica.

Só no final aparece a razão do título: o cavaleiro negro do Apocalipse que traz «uma balança para pesar os feitos conseguidos para a maior glória de Deus» (340) – *F. Pires Lopes*.

Literatura

PoE, Edgar Allan:

Contos fantásticos.

192 págs. GUIMARÃES EDITORES, LISBOA, 2002.

CONRAD, Joseph:

Contos do desassossego.

236 págs. EUROPA-AMÉRICA, MEM MARTINS, 2002.

1. Onze contos de E. Poe (1819-49) entre os tidos por mais 'fantásticos' no sentido pejorativo de fantasmas aterradores e macabros – domínio pelo qual revelou particular predilecção e onde se sentia à vontade para explorar situações de cortar a respiração.

Logo a primeira afirmação: «O horror e a fatalidade sempre fizeram carreira». Por aí se pode dizer que Poe foi oportunista aproveitador de uma das características fundamentais do romantismo da época. Corre os cantos do mundo à procura de «todos os sentimentos que têm o terror por base» (70). Mas também da oportunidade para exibir narrativamente um estilo forte, áspero, impiedoso no constante movimento para o excesso de excitações românticas.

Talvez mais um manipulador de palavras do que criador de realidades verosímeis. Por isso, mais de admirar a sua 'Ribeira do silêncio', porque parecia que «houvera no seu curso uma influência pacificadora» (59). No 'eu' narrativo dominante, também imagens indirectas do próprio autor, extravagante e viciado, até ao fictício assassinio da própria consciência.

2. Usando apenas como nome literário intermédios do seu nome original polaco,

Conrad (1857-924) foi um trotamundos que aos 21 anos arribou a Inglaterra e descobriu que dava para escritor inglês quando se pôs a escrever (1895) até à morte, impelido por verbo poderoso ao serviço da experiência e do mistério humanos.

Aqui, cinco contos, na col. 'Grandes Clássicos do Séc. XX'. Mas entre um e outro «não houve mudança de caneta» (como diz para significar a continuidade do mesmo temperamento emocional) nos «destroços que se escoam da vida» e lhe ficaram dos périplos de marinheiro para dar nervo ao seu traço narrativo. A inicial 'nota do autor' permite julgar que se trata de escritos inaugurais. Três, repassados do mesmo desassossego, em boa parte provindo da atmosfera inquietante da natureza tropical, ou de fortes impressões físicas nos dois intercalares que transcorrem na Europa (Bretanha, Londres).

De um enamorado sonhador: «O meu amor era tão grande que acreditava que ele me poderia guiar até uma terra que não conhecesse a morte» (229). Consegue manter o vigor do estilo na intensidade da narração. A boa tradução (descontando inconcordâncias em 71, 157, 205) contribuiu para o gosto de ter lido. – *F. Pires Lopes.*

SELF, Will:

Como os mortos vivem.

BAINBRIDGE, Beryl:

Segundo Queeney.

324, 228 págs. Contemporânea-72, 74.

EUROPA-AMÉRICA, MEM MARTINS, 2003.

1. Um anglo-americano típico. Romance e autor. Triste sociedade, tristes famílias,

mergulhadas em droga, prazer e dispersão.

Lá para trás ficam 'Os símios' (n.º 8 da colecção). Agora (2000), o autor inglês, polémico por audaz e escandalizador, opta por levar o abuso da escrita até aos 'mortocratas' que sabem tudo e não compreendem nada (292), para acompanhar a mudança de uma mulher desavergonhada pelas inconveniências de morta: «ser morta, velha e gorda, ainda vá: mas depravada?» (316).

O princípio é execrável, depois modera-se um tanto ao abordar as relações com outros mortos e com familiares ainda vivos. Em toda «esta história sem sentido» (319), demasiado nada põe um homem doente (306) – simples crueza realística. No desedificante, alguma edificação: «A morte não se rege pelos nossos horários» (89); «aqui tudo faz sentido» (128). Com o reduzido mérito de abordar isso mesmo: a vida dos mortos. Mas sem mais perspectiva do que tudo ficar por este mundo como um «depósito de cansaço, dolorosa sonolência» (102), em que «estes mortos querem é comportar-se como os vivos» (173) – «vida de morte, terrível simetria» (230), esquecendo o que escreveu: «mortos, des-animados» (180). Assim, nem é só uma patacoada, é a mistela «que me ia dentro da cabeça» (176).

Temas de banalidade numa escrita macabra, no «palco da mente da falecida» (epígrafe). Só que «ao contrário» (324), até «esta maldita supressão eterna» (11). Uma autodefinição chega: «Ignorava a metafísica e em vez disso lia revistas rascas para mulheres» (170). Três partes: morrer, morta, mais morta. Tudo em retrospectiva, até

na carga de evocações históricas e com a interpretação psicanalítica que o leitor queira dar à narrativa de uma idosa falecida de cancro no século XX multimidiático e rememorativo: «A vida é a história do mundo em redor» (13). A jogar sem seriedade com coisas sérias, encontra-se só o que não presta, deixando de fora aquilo que vale.

2. Troca de algarismos nos códigos da capa ia enganando o crítico como o livro anterior. Depois de uma Londres em decadência moderna, outra Londres, também decadente, do século XVIII. De mortos como vivos para vivos como moribundos em comezainas, bebedeiras e banalidades: «Se lhes coserem a boca, eu pago o fio» (203). Assim, sem grande melhoria no género, uma história de família (2001), apenas mais antiga. De sexo desbragado e sem sentido (Self), se recua para sexo ainda contido por tensões, mas nem por isso menos devastador.

A filha mais velha (Queeney) apresenta ironicamente «o comentário cáustico sobre a destruição que segue» (capa), pois «nenhum homem honesto gosta de presenciar a loucura de um amigo» (24) e «o sofrimento da existência não se limpa com o pano do pó» (65). A jovem que desde miúda presenciou inconveniências entre seus pais e um hóspede é quem confessa: a infelicidade da vida deve-se em boa parte a recordações do passado, a medo do futuro e a tormentos (29). E são estes pequenos toques de humanidade que animam o leitor em tão contraído ambiente. – *F. Pires Lopes*.

GILBERT, Henry:

Robin dos bosques.

MICHENER, James A.:

Caravanas.

PASTERNAK, Boris:

O doutor Jivago.

336, 312, 504 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2001/02/02.

Três dos 'Grandes Clássicos do século XX'.

1. Robin já era clássico antes de entrar nos 'Grandes Clássicos'. Já o era mesmo antes de em 1912 Gilbert condensar nesta narrativa os diversos episódios que desde o séc. XIV circulavam na voz do povo e no canto dos menestrelis sobre Robin Wood – «um homem corajoso e justo» (174) – a exaltar a mitossimbologia desta figura que encarnava tradicionalmente (ao lado de várias outras personagens concretas que sempre existiram) uma como compensação ideal dos defeitos inevitavelmente verificados nas realizações sociais históricas.

Nem só nos tempos feudais ou de antigos regimes se praticaram injustiças e se ofenderam liberdades. Nem o vingador fora-da-lei, o crítico lutador que defende os pobres, fracos e oprimidos é tão individualizado (em nome, façanhas, local geográfico ou sociológico) como este Robin dos bosques ingleses. As aventuras dele e dos seus companheiros – «gente boa e honesta» (152), mesmo «fora-da-lei mais bondoso e justo que muitos dentro da lei» (203), «ele é quem está certo» (278) – quem quer que sejam «povoaram o imaginário das pessoas de todo o mundo» (capa). Um cruzado de bem fazer contra tanta malfetoria que domina a terra à força de «trabalhar, pagar impostos, levar pancada» (119).

Como diz o A. no prefácio, sempre «houve um tempo em que Robin não podia estar mais vivo» – nos bosques naturais antigos ou nas actuais selvas humanas e florestas de cimento. Até a própria narrativa assume a função múltipla de reconstrução histórica, descrição da natureza e doutrinação social. Esse o encanto que lhe confere perenidade garantida – «não são apenas os pobres a ter muitos dos teus actos em boa conta» (231) – por muito que a sociedade se vá transformando. E talvez até por isso mesmo: «Não pode haver na floresta nada pior do que aquilo que existe nos castelos e nos palácios» (18) e nos mosteiros (316); só «os opressores o temiam» (322).

Ainda disparates da tradução, como «um dos que se encontrava» (195), «vós eram» (233), etc.

2. Por vezes a história surpreende-nos mais que a ficção. O jovem talibã americano apanhado após o 11 de Setembro tem aqui, em 1963 (ou 46), uma precursora ficcional que igualmente desejava da vida algo mais que o que a América e a família lhe proporcionavam e considerado «o mal que está a destruir o nosso mundo» (75).

Também aquela jovem queria mais da vida; e a ânsia de liberdade leva-a para o longínquo e primitivo Afeganistão, onde desaparece. «Vim para cá impelida pelo que vi acontecer e contra o qual não podia lutar» (244). Que se tenha juntado com um indígena exibicionista formado nos USA ou se há qualquer infiltração soviética já interessa pouco. À jovem vão os investigadores encontrá-la entre os nómadas das 'caravanas' (título). De mais actualidade é a descrição retrospectiva e

o conhecimento que ainda proporciona sobre a vida concreta e as condições políticas que as autoridades religiosas determinaram para a sociedade até provocarem o poderio americano à implacável reacção bélica.

Concluimos que os (então inexistentes?) talibãs serão menos revolucionários mas mais antiamericanos do que a 'guerra ao terrorismo' tem feito entender para justificar a sua destruição: «É o fim da linha» (115), nem há mais para onde ir... e «Gengis Khan destruiu o Afeganistão»; também «russos ou americanos com seus aviões o bombardearão até ao fim» (125-6). «Era o lugar mais distante dos valores americanos» (203, 244, 247). Aqui as ruínas de Balkh, além a arrogância de Nova Iorque (285) – «a ascensão e a queda» (288).

Original americano de 1963. Mas «o cenário deste romance é o reino do Afeganistão em 1946» (309ss). Em 2001, 'la réalité dépasse la fiction'. Narrador, um funcionário da embaixada, que fornece o ponto de vista americano em vez do autor: «Não tenha medo de parecer burro, porque [...] prestes a mergulhar num dos maiores caldeirões de mundo» (79-80).

Gralhas evidentes por falta de revisão.

3. Iuri Givago, filho de industrial russo, órfão de pai e mãe e criado por uma família moscovita, vai para a guerra como médico militar. Surpreendido pela revolução de 1917, retira para os Urais onde é preso. No regresso já não encontra a família. Apaixona-se por Lara, mas de novo a vida o separa. Na solidão dedica-se à arte, mas a saúde ressurte-se. Com a morte de Givago é o epílogo e mais se avoluma o conjunto de personagens que se vêem obrigadas a viver várias vidas sucessiva-

mente destroçadas mas com impressionante grandeza de alma. «Não era por acaso que nos chamavam os condenados à morte. A morte ceifava-nos até ao último» (458).

Tradução feita sobre a versão italiana (1957) por Augusto Abelaira. O romance mereceu a Pasternak o Nobel de Literatura em 58, mas os soviéticos impediram-no de o ir receber (não lhes agradou a imagem) e só em 1987 é reabilitado. Narrativa sequencial em 16 partes. Como 17.^a, poesias de Iuri, com os principais motivos inspiradores. Como na grande tradição russa, uma animação, uma vida, uma crítica, um desespero: «Todo o tirano é um incapaz» (14); «a riqueza transtorna o juízo» (18); imortalidade é outro nome, mais intenso, da vida (13). Sobre tudo um estilo que justifica as tragédias de Givago e de Pasternak: vidas dilaceradas numa Rússia (URSS) dilacerada. – *F. Pires Lopes*.

LE WINTER, Oswald:

Shakespeare na Europa.

328 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

Se é o dramaturgo mais famoso do mundo, *a fortiori* na Europa. Afirmá-lo é fácil. Prová-lo, mais difícil. Mas o autor prova-o. E na colecção 'Universitária', n.º 81. Aduzindo «uma séria colectânea de ensaios europeus sobre as suas peças e poemas». Na lista figuram «os escritores mais representativos de três séculos da literatura europeia» para nos transmitir a apreciação crítica que fizeram no seu tempo e conforme as respectivas culturas. Por isso segue a ordem dos nascimentos, a começar pelo retorcido Voltaire.

Do conjunto sobressai como em relevo a figura avultada do poeta-dramaturgo. Fundamentalmente, dois campos, cuja linha de separação é a cesura entre o génio poético-imaginativo de Shakespeare e o realismo romanesco que lhe sucede. Graficamente, os Hamlets e os Dom Quixotes: heróis dos romances de cavalaria e ‘cavaleiros da triste figura’. Assim, o compreensivo Turgenev, bem ao contrário do radical Tolstoi: «As obras de Shakespeare não têm absolutamente nada em comum com a arte e a poesia» – «escritor insignificante e inartístico» (210, 238).

Ao mesmo tempo, o leitor pode estabelecer uma certa comparação contrastada entre os vultos que falam e aquele sobre quem falam. Entre outros, lembremos Goethe, Schiller, Hegel, Turgenev, Hugo, Tolstoi, Madariaga, Barrault, somando-lhes Jorge de Sena – cujo ensaio ‘Sobre o realismo de Shakespeare’ será «uma das maiores obras europeias» sobre o dramaturgo de Avon (299ss). A variedade de perspectivas sobre a mesma pessoa é um dos maiores interesses da leitura.

O antologista era conhecido entre nós por outros livros mais recentes mas também mais polémicos do que este, publicado em 1964, no âmbito de interesses literários que então o dominavam, em especial o conhecimento de Shakespeare. A edição do original para esta tradução foi a de 2002. Das várias ideias, fixámos uma (de Barrault): bom-gosto e talento existem em todas as eras, mas só se harmonizam quando a vida o permite, em breves idades de ouro. Porque «os tempos andam desordenados» (Hamlet) a nossa época é como a de Shakespeare, quando «o teatro é o acto de justiça» (291-4).

Como Beethoven na música, Shakespeare na poesia dramática: parte da vida para se lhe sobrepor. – *F. Pires Lopes.*

Política

CORCUFF, Philippe:

Filosofia política.

150 págs. EUROPA-AMÉRICA,

MEM MARTINS, 2003.

Traduz edição francesa de 2000 em que o mestre de Ciência Política no respectivo instituto de Lyon sintetiza três grandes vertentes temáticas: antropologias políticas (do humano à cidade), dominação e justiça, filosofia política (entre fundar e desconstruir). Na primeira refere a evolução (autores e teses) dos sistemas políticos mais conhecidos. Na segunda esmiuça nos mesmos as ideias centrais que lhes presidem (dominação, justiça). Na terceira traz à discussão o que deve ser a política na actualidade.

Contudo, dá-se como introdução e convida a mais leituras. Breve, mas de vistas amplas. Tão ancorado na realidade como desafiador para todos os campos mais relacionados com a política. Primeira frase e último objectivo: «Que sentido dar à minha inserção no quadro colectivo e organizado, tradicionalmente chamado ‘cidade/pólis’?».

Concluimos que a releitura crítica da corrente dominante (em política, direito e economia) pode valorizar discussões que ficaram na sombra mas fomentam a revi-

são da mesma em sentido reformista – o que mantém o desafio político sempre de actualidade. Na sugestão de W. Benjamin: as vozes abafadas dos vencidos, em suas capacidades de emancipação (50). Isto é, «uma nova política de emancipação para o séc. XXI» (135). – *F. Pires Lopes*.

Sociologia

CASTRO, Zília Osório de (dir.):

Falar de mulheres – Da igualdade à paridade. 296 págs. LIVROS HORIZONTE, LISBOA, 2003.

Para ‘falar de mulheres’ parece que serão elas as mais competentes. Em questões de ‘igualdade e paridade’ é que talvez se possa duvidar. De resto, na lista dos participantes na discussão, figuram quatro homens entre onze mulheres – maioria garantida, se fosse esse o aferidor decisivo.

O conjunto, porém, não é tão preciso como se de título temático se tratasse. É que o volume reúne «as comunicações ao I Curso Livre de estudos sobre a mulher – da igualdade à paridade» em Maio de 2002 na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Mas as abordagens alcançam perspectivas várias: história, literatura, artes, política, educação, EUA, ONU, globalização, Igreja e feminismo.

Considerando em geral a mulher na sociedade portuguesa, atribui-se especial relevo às exigências de igualdade e paridade, e às realizações noutras sociedades

mais exemplares. Desde figuras individuais à mulher como ser humano e sujeito de direitos universais. Mas esta pluralidade de perspectivas ajuda a completar a visão sobre o problema feminino na actualidade, ao mesmo tempo que a precisar a situação portuguesa na nossa história e cultura, bem como nos dinamismos da transformação que em geral atravessa a situação da mulher na sociedade de hoje.

Importa também reconhecer que o preconceito instalado continua a ser o principal inimigo das mulheres. Temos a igualdade na lei, mas não a igualdade de facto (120). E aí é que o tempo (passado) mais pesa na sociedade (actual). «Abdicar de uma parte de si própria tem sido, quase sempre, a condição de sucesso para as mulheres» (56). Daí crermos que o valor das mulheres advém da feminidade e não do feminismo. Reivindicações feministas reduzem a tom menor até o que proclamam como reivindicação feminina – motivo para «recatar a militância» (75).

Vasto pois o ângulo de visão/investigação escolhido para o I Curso referido: igualdade e paridade. Sinceramente, vimos algumas novidades: o paralelismo convento/seminário na promoção da mulher e do homem; só por si, leis e ideologias são reduzidos factores de mudança: a solução é mais de sociedade que de lei ou mais social que legal; uma boa relação, a poética do ser humano no mundo (150). Conclusão condicionante: masculino não significa humano e quantas vezes (quando machista) significa anti-humano; daí a urgência de correcção no machismo que estragou a história. – *F. Pires Lopes*.

Vária

COOPER, Louise:

Tira o rabo do meu cadeirão + Atchim... Pum! + O papá foi à caça + Olha como correm.

140, 140, 136, 136 págs. EUROPA-AMÉRICA, MEM MARTINS, 2002.

Às vezes até a criança que há em nós leva o crítico a ceder à curiosidade por livros menos sérios. É o caso da colecção 'Criaturas' e destes 4 vols. traduzidos do inglês (1999/99/2000/1998) que poderão transportar consigo algum conhecimento da natureza e dos animais e saber tratar com eles para nosso próprio enriquecimento.

Não vimos neles especial qualidade literária. As historietas são até um pouco agressivas, seja na gata siamesa (1), no estorninho falador (2), no misterioso jaguar (3) ou na rataria raivosa (4). Como 'criaturas' são bicharada onírica, de sonhos e imaginação ou pura aventura. Do que se pode desconfiar é da perigosa abordagem da realidade: o pesadelo.

Salienta-se a acção pela acção, sem finalidade nem plano. Retenha-se porém: «É fácil uma pessoa enganar-se no escuro» (3-9). Boa ideia o ter dado apelidos portugueses às personagens humanas. – *F. Pires Lopes.*

ARCHER, Jeffrey:

Diário da prisão.

CORDEIRO, Carlos e MAFRA, Paulo (coord.):

Viajar de moto, destino Europa.

224, 396 págs. EUROPA-AMÉRICA, MEM MARTINS, 2003.

Relatos: de prisão e de viagens.

1. Não é ficção porque encerra mesmo o 'diário da prisão' do autor em 2001, matriculado FF 8282, durante pena de quatro anos que «aproveita para escrever em forma de diário a sua vida na prisão, os outros reclusos, os hábitos, vícios e regras existentes na instituição. Uma realidade que ultrapassa em muito a ficção». Ainda bem que o diário é ascensional, até à libertação duma prova que, sendo humana, não é só britânica mas suficientemente infernal.

É o 13.º vol. do autor nesta editora. Fiel a «escrever para me manter são de espírito» (21). Das várias lições que se podem colher, estas: primeira semana, «a semana mais longa da vida», é «como voltarmos à escola no extremo errado da vida» (87-8); «o meu problema é que não penso como um criminoso» (241).

2. Para conhecer e aprender, a descoberta da Europa em relato vivido por diversos elementos de mototurismo. E depois o gosto de escrever e de partilhar em dádiva. Dois circularam mais ao vivo e também «recolheram durante um ano e de diferentes elementos de clubes diversos relatos de viagens». Sempre na atitude de quem esteve, viveu e dá a conhecer essa 'Europa em duas rodas'.

Os vários textos condensados têm algo de temático e histórico, mas assentam sobretudo nas vivências de vários por vários circuitos europeus que os mapas apresentam. Ao mesmo tempo, as últimas 100 páginas funcionam como autêntico 'manual de viagem' para motociclistas, com especial atenção à mecânica, saúde e segurança, em ordem à 'magia do envolvimento' – *F. Pires Lopes.*

OFERTA DOS AUTORES

Luís CABRAL, *A Capela musical da Sé do Porto no século XVI*, Porto, Edição do Autor, 2003.

Natividade NEGREIROS, *Sonetos e outros poemas*, (s.l.), Edição do Autor, 2003. (Oferta do prefaciador).

OFERTA DOS EDITORES

Apostolado da Oração – Largo das Teresinhas, 5 - 4714-504 Braga:

- 1) António LOPES, S.J., *D. Pedro Mascarenbas. Introdutor da Companhia de Jesus em Portugal*, 2003.
- 2) Carminda de Sousa MARQUES, *Deixa-me falar de Ti!*, 2003.

Cerf – 29, bd. La Tour-Maubourg - 75340 Paris Cedex 07 (França):

Jean-Michel POFFET, *Heureux l'homme. La sagesse chrétienne à l'école du psaume 1*, 2003.

Escritor – Rua S. Nicolau, 119 - 2.º Frente - 1100-548 Lisboa:

Sérgio de SOUSA, *Algumas mulheres*, 2003.

IN-CM - Imprensa Nacional Casa da Moeda – Av. António José de Almeida - 1000-042 Lisboa:

- 1) Ana Nascimento PIEDADE, *Fradiquismo e modernidade no último Eça. 1888--1900*, 2003.
- 2) Domingos MONTEIRO, *Contos e novelas*, vol. V – *O destino e a aventura. Leticia e o lobo Júpiter. O sobreiro dos enforcados*, 2003.
- 3) Eça de QUEIRÓS, *Contos II*, 2003.
- 4) Fátima MONTEIRO, *O país dos outros. A poesia de Rui Knopfli*, 2003.
- 5) Gil VICENTE, *As obras*, vol. III, IV, Lisboa, Centro de Estudos de Teatro da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, IN-CM, 2003.
- 6) José-Augusto FRANÇA, *O essencial sobre Almada Negreiros*, 2003.
- 7) José RÉGIO, *A velha casa*, vol. IV – *Vidas são vidas*, 2003.
- 8) Miguel REAL, *O essencial sobre Eduardo Lourenço*, 2003.

- 9) Pedro Amorim VIANA, *Defesa do racionalismo ou análise da fé*, 2003.
- 10) Tomás Ribeiro COLAÇO, *A folha de parra*, 2003.
- 11) Vitorino NEMÉSIO, *Obras completas*, vol. XI – *A mocidade de Herculano até à volta do exílio (1810-1832)*, 2003.

Grupo de Amigos do Manigoto – Trav. Aida Roque Simões - 6400-251 Manigoto:

J. Pinharanda GOMES, Manuel C. M. NEVES, *Diocese de Pinhel. (1770-1882). Antologia documental*, 2002.

Peeters – Bondgenotenlaan 153 - B-3000 Leuven (Bélgica):

Albert PRIGNON, *Journal conciliaire de la 4^e session*, 2003.

Publicações Europa-América – Apartado 8 - 2726-901 Mem Martins:

- 1) A. G. CAIRNS-SMITH, *O sonho do cérebro. Da natureza da matéria à origem da consciência*, 2003.
- 2) Barnaby ROGERSON, *O profeta Maomé. Uma biografia*, 2003.
- 3) Colin THUBRON, *Até à última cidade*, 2003.
- 4) Ellis PETERS, *Justiça à moda antiga*, 2003.
- 5) Fred ADAMS, *As origens da existência ou como emergiu a vida no universo*, 2003.
- 6) H. Rider HAGGARD, *Ayesha. O regresso de She*, 2003.
- 7) Helen STEVENSON, *Instruções para visitantes*, 2003.
- 8) Jean-Claude BARREAU, *Nem todos os deuses são iguais*, 2003.
- 9) Judith KRANTZ, *Escrúpulos dois*, 2003.
- 10) K. J. ANDERSON, *Liga de cavaleiros extraordinários*, 2003.
- 11) Ray BRADBURY, *A morte é um acto solitário*, 2003.
- 12) Scott TUROW, *Erros reversíveis*, 2003.
- 13) Stanley STEWART, *Nas fronteiras celestiais. Uma viagem para além da Grande Muralla*, 2003.
- 14) Steven NADLER, *Espinosa. Vida e obra*, 2003.

Sal Terrae – Apartado 77/39080 - Santander (Espanha):

Francisco SUÁREZ, S.J., *Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Una defensa*, Santander, Bilbao, Sal Terrae, Ediciones Mensajero, 2003.

Ulisseia – Av. António Augusto de Aguiar, 148-1.º - 1050-021 Lisboa:

- 1) Gilles LAPOUGE, *A missão das fronteiras*, 2003.
- 2) Sylvie GERMAIN, *A criança medusa*, 2003.

Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Filosofia - Praça da Faculdade, 1 - 4710-297 Braga:

Carlos Alberto de Seixas MADURO, *Um sermonário Mariano de Vieira, Maria Rosa Mística*, 2003.